

MEYERS  
KRITISCH-EXEGETISCHER KOMMENTAR  
ÜBER DAS NEUE TESTAMENT

KEK

HANS CONZELMANN

Der erste Brief  
an die  
Korinther

VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



# Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament

Begründet von  
Heinrich August Wilhelm Meyer  
Herausgegeben von Ferdinand Hahn

Fünfter Band – 12. Auflage  
Der erste Brief an die Korinther



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1981

# Der erste Brief an die Korinther

Übersetzt und erklärt von  
Hans Conzelmann

2., überarbeitete und ergänzte Auflage dieser Auslegung



Göttingen · Vandenhoeck & Ruprecht · 1981

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1. Aufl. von H.A.W. Meyer .....	1839
2. Aufl. von H.A.W. Meyer .....	1849
3. Aufl. von H.A.W. Meyer .....	1856
4. Aufl. von H.A.W. Meyer .....	1861
5. Aufl. von H.A.W. Meyer .....	1870
6. Aufl., neubearbeitet von C.F.G. Heinrici .....	1881
7. Aufl. von C.F.G. Heinrici .....	1888
8. Aufl. von C.F.G. Heinrici .....	1896
9. Aufl., neubearbeitet von Johannes Weiß .....	1910
10. Aufl. von Johannes Weiß .....	1925
11. Aufl. von Hans Conzelmann .....	1969

*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament /*  
begr. von Heinrich August Wilhelm Meyer. Hrsg. von Ferdinand  
Hahn. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht.

Teilw. ist kein Hrsg. angegeben.

NE: Meyer, Heinrich August Wilhelm [Begr.]; Hahn, Ferdinand  
[Hrsg.]

Bd. 5. → Conzelmann, Hans: Der erste Brief an die Korinther

*Conzelmann, Hans:*

Der erste Brief an die Korinther / übers. u. erkl. von Hans  
Conzelmann. – 12. Aufl., 2., überarb. u. erg. Aufl. dieser  
Auslegung. – Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1981.

(Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament ;  
Bd. 5)

ISBN 3-525-51620-7

**FÜR ELISABETH**

# Inhalt

Literatur .....	8
Einleitung .....	13
11-8 Das Präskript .....	36
14-9 Das Proömium (Danksagung) .....	43

## I. Teil: Die Spaltungen in der Gemeinde 110-421

110-17 Die Gruppen in der Gemeinde .....	48
Das Evangelium und die Weisheit der Welt 118-328 .....	57
Gottes Weisheit als Torheit 118-25 .....	58
118-26 Das Wort vom Kreuz als die Krisis der Weisheit der Welt .....	58
120-21 Die Gestalt der Gemeinde .....	69
21-5 Die Gestalt des Predigers und der Predigt .....	74
26-18 Die verborgene Weisheit .....	77
31-17 Abschließende Besprechung des Parteiwesens; Prediger und Gemeinde .....	95
318-28 Kritik der <i>καύχησις</i> .....	105
Demonstration an Paulus und Apollos 41-18 .....	108
41-5 Anwendung des Kriteriums .....	108
48-18 Anwendung auf die Gemeinde .....	111
414-21 Apostel und Gemeinde — Abschluß; Korrespondenz .....	117

## II. Teil: Die Krisis des Bios Kap. 5 und 6

Kap. 5 <i>πορνεία</i> .....	121
61-11 Gemeinde und Welt .....	131
618-20 Freiheit und <i>sexus</i> .....	137

## III. Teil: Antworten auf Anfragen Kap. 7-15

Ehelosigkeit und Ehe in der vergehenden Welt Kap. 7 .....	145
71-7 Allgemeines .....	145
78-18 Über Ehelose, Witwen, in Mischehen Lebende .....	150
717-24 Eschatologische Freiheit .....	157
728-40 Über die Jungfrauen (und Unverheirateten) .....	162

Freiheit und Götzenopfer Kap. 8–10 .....	169
8 <sup>1-6</sup> Das Kriterium des Verhaltens: Liebe und Erkenntnis .....	172
8 <sup>7-13</sup> Das Kriterium: Der Bruder .....	181
Kap. 9 Die Freiheit des Apostels .....	186
10 <sup>1-13</sup> Das warnende Beispiel der Wüstengeneration .....	201
10 <sup>14-22</sup> Das Abendmahl als Kriterium .....	208
10 <sup>23-111</sup> Götzenopfer und Gewissen (Freiheit) .....	214
Fragen des Gottesdienstes 11 <sup>2-1440</sup> .....	220
11 <sup>2-16</sup> Die Frau im Gottesdienst .....	220
11 <sup>17-34</sup> Das Abendmahl .....	234
Gemeinde, Gottesdienst und Geist Kap. 12–14 .....	248
12 <sup>1-3</sup> Das Kriterium .....	248
12 <sup>4-31</sup> Vielfalt und Einheit der Geistesgaben .....	252
Kap. 13 Der höhere Weg .....	264
Kap. 14 Zungenrede und Prophetie .....	283
Kap. 15 Die Auferstehung der Toten .....	300
Kap. 16 Mitteilungen und Grüße .....	363
<i>Exkurse</i>	
Paulus und die kynisch-stoische Ethik .....	25
Die „Parteien“ .....	51
πνευματικός/ψυχικός .....	93
Die Tugend- und Lasterkataloge .....	128
Sklavenloskauf .....	144
εἰκών .....	228
Die Korinther und das Abendmahl .....	236
Die Abendmahlsüberlieferung .....	243
ὁδός .....	263
Die Parallelen zu Kap. 13 .....	267
Die Christusformel 15 <sup>3-5</sup> .....	305
Adam und Urmensch .....	349
Sachregister zu religionsgeschichtlichen Motiven .....	373



## Literatur

### *Alte Kommentare*

Cramer, J. A., *Catena Graecorum patrum V*, Oxford 1844.

Staab, K., *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche*, NTA 15, 1933; zu 1Kor:

1. Didymus von Alexandrien (6ff.)
2. Theodor von Mopsuestia (172ff.)
3. Severian von Gabala (225ff.)
4. Gennadius von Konstantinopel (418f.)
5. Ökumenius von Triikka (432ff.)
6. Photius von Konstantinopel (544ff.)
7. Arethas von Cäsarea (659f.)

Origenes: hrsg. v. C. Jenkins, JThS 9, 1908, 231—247. 353—372. 500—514; 10, 1909, 29—51.

Johannes Chrysostomus: *Homiliae XLIV in Epist. prim. ad Cor.*, MPG 61, 9—382.

Cyrrill von Alexandrien: MPG 74, 855—916.

Theodorct: MPG 82, 225—376.

Ambrosiaster: MPL 17, 183—276.

Pelagius: A. Souter, *Expositions of thirteen Epistles of St. Paul*, TSt IX 1—3, Cambridge 1922. 1926. 1931; zu 1Kor: IX 2, 127—230.

Thomas von Aquin: *Opera omnia*, Parma 1862, Bd 13, 157—248.

Faber Stapulensis: Paris 1512, \*1515.

Zwingli: *Opera*, hrsg. v. M. Schuler u. J. Schultheß, VI 2, 1838, 134—188.

Melanchthon: CR 15, 1053—1192.

Calvin: CR 77, 293—574.

### *Neuere Kommentare*

Schmiedel, P. W., *Die Briefe an die Thessalonicher u. an die Korinther*, HC II 1, \*1892.

Heinrici, C. F. G., *Der erste Brief an die Korinther*, MeyerK V, \*1896.

Weiß, J., *Der erste Korintherbrief*, MeyerK V, \*1910.

Robertson, A.-Plummer, A., *A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians*, ICC \*1914.

Bousset, W., *Der erste Brief an die Korinther*, SNT 2, \*1917, 74—167.

Barth, K., *Die Auferstehung der Toten*, 1924.

Billerbeck, P., *Kommentar zum NT aus Talmud u. Midrasch III: Die Briefe des NT u. die Offenbarung Johannis*, 1926, 321—494.

Allo, E.-B., *Première Épitre aux Corinthiens*, Études Bibl. 1934.

Schlatter, A., *Paulus der Bote Jesu*, 1934.

Bachmann, Ph., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, KNT VII, \*1936 (mit Nachträgen von E. Stauffer).

Kuß, O., *Die Briefe an die Römer, Korinther u. Galater*, Regensburger NT 6, 1, 1940, 112—196.

Héring, J., *La première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens*, Comm. du NT VII, 1949.

Lietzmann, H.-Kümmel, W. G., *An die Korinther I. II*, HNT 9, \*1949, \*1969.

- Grosheide, F. W., *Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, New Intern. Comm., 1953.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black's NT Comm., 1968.
- Wendland, H. D., *Die Briefe an die Korinther*, NTD 7, <sup>12</sup>1968, <sup>14</sup>1978.
- Fascher, E., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, ThHK VII, 1, 1975 (Kap. 1-7).
- Orr, W. F. and Walther, J. A., *1 Corinthians*, Anchor Bible 32, 1976.

*Literatur zum 1. Korintherbrief*

- Bauer, K.-A., *Leiblichkeit — das Ende aller Werke Gottes*, StNT 4, 1971.
- Betz, J., *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1*, <sup>1</sup>1963.
- Bömer, F., *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom I—IV*, AAMainz 1957(7), 1960(1), 1961(4), 1963(10).
- Bonsirven, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, 1939.
- Bornkamm, G., *Das Ende des Gesetzes*, Ges. Aufsätze I, <sup>1</sup>1966.
- Ders., *Studien zu Antike und Urchristentum*, Ges. Aufsätze II, <sup>1</sup>1963, <sup>1</sup>1970.
- Ders., *Die Vorgeschichte des sogenannten Zweiten Korintherbriefes*, SAH 1961 (2).
- Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, FRLANT 10, 1907.
- Ders., *Kyrios Christos*, (1913) <sup>1</sup>1965, <sup>1</sup>1967.
- Ders., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, FRLANT 23, 1915.
- Bouttier, M., *En Christ*, 1962.
- Braun, H., *Ges. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, 1962.
- Bultmann, R., *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, FRLANT 13, 1910.
- Ders., *Glauben und Verstehen*, Ges. Aufsätze I—IV, 1933—1965.
- Ders., *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, 1949, <sup>1</sup>1963.
- Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, hrsg. v. O. Merk, UTB 630, <sup>1</sup>1977.
- v. Campenhausen, H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, BHTh 14, 1953.
- Ders., *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus*, SAH 1957(2).
- Cerfaux, L., *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, <sup>1</sup>1948.
- Ders., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, <sup>1</sup>1954; deutsch: *Christus in der paulinischen Theologie*, 1964.
- Corinth, 16 Bde, *American School of Classical Studies at Athens*, hrsg. v. H. N. Fowler, 1929ff.
- Cumont, F., *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*, 1910.
- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, 1956.
- Davies, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism*, 1948.
- Deißmann, A., *Licht vom Osten*, <sup>1</sup>1923.
- Dinkler, E., *Korintherbriefe*, RGG<sup>8</sup> IV, 1960, 17ff.
- Ders., *Signum Crucis*, Aufsätze zum Neuen Testament, 1967.
- Doughty, D. J., *The Presence and Future of Salvation in Corinth*, ZNW 66, 1975, 61-90.
- Dupont, J., *Gnosis. La connaissance religieuse dans les épîtres de S. Paul*, 1949.
- Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, 1957.
- Eltester, F.-W., *Eikon im Neuen Testament*, BZNW 23, 1958.
- Feuillet, A., *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres Pauliennes*, 1966.
- Fjärstedt, B., *Synoptic Tradition in 1 Cor*, Diss. Uppsala 1974.
- Friedrich, G., *Freiheit und Liebe im ersten Korintherbrief*, ThZ 26, 1970, 81-98.
- Georgi, D., *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*, WMANT 11, 1964.

- Graß, H., Ostergeschehen und Osterberichte, \*1962, \*1970.
- Gunther, J. J., St. Paul's Opponents and their Background, *Suppl. NovTest* 35, 1973.
- Hurd, J. C., *The Origin of I Corinthians*, 1965.
- Jeremias, J., *Abba*, 1966.
- Jervell, J., *Imago Dei*, *FRLANT* 76, 1960.
- Jewett, R., *Paul's Anthropological Terms*, *AGJU* X, 1971.
- Käsemann, E., *Leib und Leib Christi*, *BHTh* 9, 1933.
- Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, 1960, \*1970; *II*, 1964, \*1970.
- Klein, G., *Die zwölf Apostel*, *FRLANT* 77, 1961.
- Kramer, W., *Christos Kyrios Gottessohn*, *AthANT* 44, 1963.
- Kümmel, W. G., *Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus*, *SyBU* 1, 1943, \*1968.
- Ders., *Einleitung in das Neue Testament*, \*1980.
- Lindars, B., *New Testament Apologetic*, 1961.
- Lohse, E., *Märtyrer und Gottesknecht*, *FRLANT* 64, \*1963.
- Ders., *Die Texte aus Qumran*, 1964, \*1971.
- Lührmann, D., *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, *WMANT* 16, 1965.
- Metzger, B. M., *Index to Periodical Literature on the Apostle Paul*, 1960.
- Michaelis, W., *Einleitung in das Neue Testament*, \*1961.
- Michel, O., *Paulus und seine Bibel*, *BFChTh* II 18, 1929.
- Moore, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era I—III*, \*1954.
- Müller, U. B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, *StNT* 10, 1975.
- Munck, J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954.
- Neuenzeit, P., *Das Herrenmahl*, *StANT* 1, 1960.
- Neugebauer, F., *In Christus*, 1961.
- Norden, E., *Agnostos Theos*, (1913) \*1956.
- Pagels, E. H., *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, 1975.
- Pascher, J., *Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria*, 1931.
- Reitzenstein, R., *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, \*1927.
- Reitzenstein, R.-Schaefer, H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, 1926.
- Rohde, E., *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen I. II*, \*1921.
- Roller, O., *Das Formular der paulinischen Briefe*, *BWANT* IV 6, 1933.
- Sandelin, K.-G., *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1Kor 15*, *Meddel. Fr. Stift. f. Åbo Akad. Forsk. Nr. 12*, 1976.
- Schlier, H., *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, *BHTh* 6, 1930.
- Ders., *Die Zeit der Kirche*, *Ges. Aufsätze*, 1956.
- Ders., *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, 1957.
- Schmithals, W., *Die Gnosis in Korinth*, *FRLANT* 66, \*1965, \*1969.
- v. Soden, H., *Sakrament und Ethik bei Paulus*, *Marb. Theol. Stud.* 1, 1931, 1—40 (= *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 1964, 338—379).
- Schneider, N., *Die rhetorische Eigenart der paulinischen Antithese*, *HUTh* 11, 1970.
- Schottroff, L., *Der Glaubende und die feindliche Welt*, *WMANT* 37, 1970.
- Spicq, C., *Agapè dans le Nouveau Testament I—III*, 1958f.
- Storck, G., *Eschatologie bei Paulus*, *Diss. Göttingen* 1980.
- Suhl, A., *Paulus und seine Briefe*, *StNT* 11, 1975.
- Synofzik, E., *Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus*, *GTA* 8, 1977.
- Theologia crucis — signum crucis*, *Festschr. E. Dinkler, hrsg. v. Andresen, C. und Klein, G.*, 1979.
- Thiselton, A. C., *Realized Eschatology at Corinth*, *NTS* 24, 1977/78, 510—526.

- Thyen, H., Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, FRLANT 65, 1955.  
Ulonska, H., Paulus und das Alte Testament, Diss. Münster 1963.  
Vielhauer, Ph., Geschichte der urchristlichen Literatur, 1975 (Nachdruck 1978).  
Weiß, J., Beiträge zur paulinischen Rhetorik, 1897.  
Wendland, P., Die hellenistisch-römische Kultur, HNT I/2, 1907.  
Ders., Die urchristlichen Literaturformen, HNT I/3, 1912.  
Wetter, G. P., Charis, 1913.  
White, J. L., The Form and Function of the Body of the Greek Letter, SBL Diss Ser 2, 1972.  
Wilckens, U., Weisheit und Torheit, BHTh 26, 1959.  
Wiles, M. F., The Divine Apostle, 1967 (zur patristischen Exegese).  
Zuntz, G., The Text of the Epistles, 1953.

Die verwendeten Abkürzungen entsprechen den Abkürzungsverzeichnissen in den Werken: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, <sup>3</sup>1957ff. und Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 1933ff. Die Abkürzung Bl-Debr wird auch verwendet für die Neuauflage F. Blass-A. Debrunner-F. Rehkopf, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, <sup>18</sup>1979.



# Einleitung<sup>1</sup>

## § 1. Der Text<sup>2</sup>

Der 1Kor ist auf Papyrus erhalten<sup>3</sup>: Der (Chester-Beatty-)Papyrus 46 umfaßt den ganzen Brief<sup>4</sup>.

Der sachliche Befund der Textüberlieferung ist derselbe wie in den übrigen Paulusbriefen. Es bestehen die bekannten drei Texttypen: 1. der „ägyptische“ oder „alexandrinische“, vertreten vor allem von P 46 und P 11 (von beiden mit gewissen Einschränkungen), von den Majuskeln  $\aleph$  B C, von den Minuskeln 33 und 1739<sup>5</sup>; 2. der „westliche“ Typ, vertreten von D F G, Vetus Latina, Kirchenvätern<sup>6</sup>; 3. der „byzantinische“ Typ, auch „Koine“ oder „Reichstext“ genannt.

Von besonderer Bedeutung ist der älteste Zeuge, P 46<sup>7</sup>. Er gehört dem alexandrinischen Typ an, zeigt aber auch „westliche“ Lesarten, die z. T.

<sup>1</sup> W. G. Kümmel, Einleitung in das NT, <sup>20</sup>1980, 232 ff. (Lit.); Bibliographie von Aufsätzen: B. M. Metzger, Index to Periodical Literature on the Apostle Paul, 1960.

<sup>2</sup> Bibliographie von Ausgaben: The Greek NT, ed. K. Aland, M. Black, B. M. Metzger, A. Wikgren, 1966, <sup>3</sup>1975, S. XLIX ff.; H. Lietzmann, An die Römer (HNT 8), <sup>4</sup>1933, 1 ff.; G. Zuntz, The Text of the Epistles, 1953 (dazu: W. G. Kümmel, ThLZ 83, 1958, 765 ff.); H. Vogels, Handbuch der ntl. Textkritik, <sup>1</sup>1955; J. Duplacy, Où en est la critique textuelle du NT?, 1959; F. G. Kenyon, Der Text der griechischen Bibel, <sup>1</sup>1961; B. M. Metzger, Der Text des NT, 1966; K. Aland, Studien zur Überlieferung des NT und seines Textes, 1967; B. M. Metzger, A Textual Commentary on the Greek NT, 1971. Neueste Ausgabe: Novum Testamentum Graece post Eberhard Nestle et Erwin Nestle communiter ediderunt Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger, Allen Wikgren, apparatus criticum recensuerunt... Kurt Aland et Barbara Aland una cum Instituto studiorum textus Novi Testamenti Monasteriens (Westphalia). 26., neubearbeitete Aufl., Stuttgart 1979.

<sup>3</sup> Teile des 1Kor enthalten sieben Papyri, darunter zwei frühe, s. Aland 95; Übersicht über die Texte aus dem 1Kor ebd. 97. Datierung nach Aland 104 ff.: P 46: um 200; P 15: 3. Jh.

<sup>4</sup> Besonders zu beachten sind noch P 11 und 68, s. Aland 137 ff. (Text!). P 11 enthält 1:17-20. 20-22 2:1. 11. 14; Teile von Kap. 3. 4. 5. 6. 7. Dazu P 14 (zum selben Papyrus wie P 11?): 1:25-27 2:6-8 3:8-10. 20. P 68: 4:13-17 4:18-5:2. Die übrigen Papyri: 34. 61.

<sup>5</sup> 1739 ist bekannt, weil sie im Röm den Text des Origenes erhalten hat.

<sup>6</sup> Metzger, Text 214: Griechische Väter bis Ende 3. Jh., syrische bis ca. 450.

<sup>7</sup> Beispiele für bemerkenswerte Besonderheiten des P 46: 1. Kürzungen in 8:1-6: Er übergeht in V. 2  $\tau\iota$  mit Tert, Orig, Ambst, Hilarius; in V. 2  $\tau\acute{\omicron}\nu$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\nu$  mit Clem, ebd.  $\acute{\upsilon}\pi\prime$   $\alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\upsilon$  mit Clem,  $\aleph^*$ , 33; in V. 6  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime$  mit B.

2. 13a. lautet:  $\eta$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$   $\mu\alpha\kappa\rho\theta\upsilon\mu\epsilon\acute{\iota}$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\tau\alpha\iota$   
 $\eta$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$   $\omicron\upsilon$   $\zeta\eta\lambda\omicron\acute{\iota}$   $\omicron\upsilon$   $\pi\epsilon\rho\pi\epsilon\rho\epsilon\acute{\upsilon}\tau\alpha\iota$   
 $\eta$   $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$   $\omicron\upsilon$   $\phi\upsilon\sigma\iota\omicron\upsilon\tau\alpha\iota$   $\omicron\upsilon\kappa$   $\epsilon\upsilon\sigma\chi\eta\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}$   
 $\mu\eta$   
 $\omicron\upsilon$   $\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}$   $\tau\acute{\omicron}$   $\acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ .

3. 15:  $\delta\iota$   $\omicron\upsilon$   $\kappa\alpha\iota$   $\sigma\omega\zeta\epsilon\sigma\theta\epsilon$   $\tau\iota\eta$   $\lambda\omicron\gamma\omega$   $\epsilon\upsilon\eta\gamma/\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\alpha\mu\eta\eta$   $\upsilon\mu\epsilon\iota\eta$  /  $\acute{\alpha}\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\eta$   $\epsilon\iota$   $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\epsilon\tau\epsilon$   $\epsilon\iota$   $\mu\eta$  /  $\epsilon\iota\kappa\eta$   $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon$ . Das ist Mischung aus  $\epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\eta$   $\upsilon\mu\acute{\iota}\eta$   $\delta\phi\epsilon\lambda\epsilon\tau\epsilon$   $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\eta$  und  $\epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\eta\eta$   $\upsilon\mu\acute{\iota}\eta$   $\epsilon\iota$   $\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon$ .

im Sinne des alexandrinischen Typs korrigiert sind. Das ist ein Beweis für die frühe Existenz dieser Typen in Ägypten und die dort früh einsetzende textkritische Arbeit. Dazu kommen gelegentliche „byzantinische“ Lesarten.

Für die Herstellung (nicht des Urtextes, sondern des Archetyps) entwickelt Zuntz folgende Grundsätze:

Der Umfang des westlichen Textes ist eng zu fassen: D G Text und altlateinische Väterzitate. Diesen Text hält Zuntz für den unzensurierten Text des 2. Jahrhunderts. Dazu ist kritisch zu vermerken, daß es in diesem Text Glättungen gibt<sup>9</sup>.

Aus dem alexandrinischen Text sondert Zuntz eine „proto-alexandrinische“ Gruppe aus: P 46<sup>9</sup>, B, 1739, Kopt, Clem Al, Orig. Zwischen beiden Typen besteht keine direkte Beziehung. Wo sie übereinstimmen, führen sie also auf eine sehr frühe Stufe zurück. Es ergeben sich Regeln (Zählung von mir):

1. Übereinstimmung von Proto-Alexandrinern und West: fast immer echt.
2. West allein: fast nie echt.
3. Einzelne Ägypter und West: fast nie echt.
4. Byzantiner können echt sein, wenn ihre Lesart in P 46, B oder West vorweggenommen ist.
5. Die Zahl der genuinen Lesarten, die allein durch P 46 und Ägypter vertreten werden, ist nicht sehr groß<sup>10</sup>.

Trotz dieses beachtlichen methodischen Ansatzes bleibt die alte Weisheit, daß das Verfahren im einzelnen Fall eklektisch sein wird.

## § 2. Die Stellung des 1Kor im Corpus Paulinum<sup>11</sup>

Im Canon Muratori stehen die beiden Korintherbriefe an der Spitze der Paulusbriefe<sup>12</sup>. Harnack hält diese Stellung für die ursprüngliche<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Kümmel, Einleitung 488.

<sup>9</sup> P 46 wird trotz seiner Fehler hoch geschätzt.

<sup>10</sup> Zuntz 64.

<sup>11</sup> A. v. Harnack, Die Briefsammlung des Apostels Paulus, 1926; T. W. Manson, The Corinthian Correspondence, in: Studies in the Gospels and Epistles, 1962, 190ff. 210ff.; E. J. Goodspeed, The Editio Princeps of Paul, JBL 64, 1945, 193ff.; J. Knox, A Note on the Format of the Pauline Corpus, HThR 50, 1957, 311ff.; C. L. Mitton, The Formation of the Pauline Corpus of Letters, 1955; J. Finegan, The Original Form of the Pauline Collection, HThR 49, 1956, 85ff.; N. A. Dahl, Welche Ordnung der Paulusbriefe wird vom Muratorischen Kanon vorausgesetzt?, ZNW 52, 1961, 39ff.; W. Schmithals, Paulus und die Gnostiker, 1965, 185ff.; H. Gamble, The Redaction of the Pauline Letters and the Formation of the Pauline Corpus, JBL 94, 1975, 403ff.

<sup>12</sup> Manche wollen diese Anordnung auch für Tertullian erschließen, vgl. Schmithals 186; dagegen Dahl 41f.

<sup>13</sup> Th. Zahn, Geschichte des Ntl. Kanons II 1, 1890, 344ff.: Der Verfasser des Kanons hat diese Anordnung in seiner Buchrolle vorgefunden und daraus die zeitliche

Die Sammlung sei in Korinth entstanden<sup>14</sup>. Später habe man — aus begreiflichen Gründen — den Röm an die Spitze gesetzt<sup>15</sup>.

In Wirklichkeit wissen wir über die Sammlung und Edition der Briefe nichts<sup>16</sup>. Sicher ist nur, daß Marcion sie kennt<sup>17</sup>. Und es sind verwehte Spuren von Vorstufen zu erkennen: Der 1Clem kennt den (Röm und) 1Kor<sup>18</sup>, Ignatius eine Sammlung von Paulusbriefen (Ign Eph 12s), ebenso der 2Petr (31st.); vgl. noch Pol Phil 3s.

### § 3. Echtheit, Einheitlichkeit, Entstehungszeit

#### 1. *Echtheit und Einheitlichkeit*

Die Echtheit ist allgemein anerkannt<sup>19</sup>. Dagegen wird vielfach bezweifelt, daß die jetzige Fassung ursprünglich sei. Die literarkritische Analyse wird nicht so sehr durch den lockeren Aufbau angestoßen (den kann man erklären; er ergibt sich z. T. aus dem Eingehen auf Fragen in einem Brief aus Korinth an Paulus, 71) als durch die Beobachtung von Rissen und Nähten. Zwingend wird sie freilich erst, wenn gezeigt werden kann, daß nicht lediglich sprunghafte Gedankenführung vorliegt<sup>20</sup>, sondern daß für verschiedene Teile des Briefes verschiedene Situationen vorausgesetzt werden müssen<sup>21</sup>.

Beispiele für Risse: 101-22(23) paßt schlecht in seine Umgebung. Vorher und nachher vertritt Paulus die grundsätzliche Freiheit, zu essen; in diesem Abschnitt dagegen hebt er sie durch den Hinweis auf das Sakrament auf. Nimmt man ihn heraus, dann entsteht ein geschlossener Ge-

---

Reihenfolge erschlossen. Dazu Dahl 41f.: Die Anordnung des Kanon Muratori ist in der Tat chronologisch gemeint. Aber der Verfasser fand sie nicht in einer Handschrift vor. In den Handschriften und übrigen Kanonsverzeichnissen gibt es keine Spur dieser Reihenfolge. Vielmehr wurden die Briefe an die Korinther, Galater und Römer vorangestellt, weil sich ihre „chronologische“ Einordnung nicht mit der kanonischen deckt.

<sup>14</sup> Knox, Mitton: in Ephesus. Goodspeed: Der Epheser ist eine Kompilation aus den anderen Briefen, geschaffen, um bei der Publikation die Sammlung einzuführen.

<sup>15</sup> Schmithals: Entfernt man Röm (und in P 46 Hebr) von der Spitze, dann stehen überall die Korintherbriefe am Anfang. Das gilt auch für 1Clem 47u. Aber: Die Entfernung des Röm ist Postulat, das Ganze ein Zirkelschluß, und der Hinweis auf 1Clem 47 ist grotesk.

<sup>16</sup> K ü m m e l, Einleitung 425.

<sup>17</sup> Ohne die Pastoralbriefe.

<sup>18</sup> 35u.; vgl. 37s 471-s (Singular! 1Clem kennt offenbar nur einen Brief des Paulus nach Korinth) 49s.

<sup>19</sup> Ältere Angriffe: Schmi edel 47ff.

<sup>20</sup> Diese läßt sich mit Diktierpausen usw. erklären.

<sup>21</sup> Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß sich die Abfassung über einen gewissen Zeitraum erstreckte; → 161st.



dankenkomples. — Kap. 13 unterbricht den Zusammenhang zwischen Kap. 12 und 14. Die beiden Klammern in 12<sub>31</sub> und 14<sub>1</sub> sind schlecht konstruiert.

Man glaubt nun ferner, Verschiedenheiten der Situation beobachten zu können<sup>23</sup>: In 1<sub>10ff.</sub> sei Paulus über die Verhältnisse in Korinth genauer informiert als in 11<sub>18ff.</sub> Der letztere Abschnitt müsse also zu einem früheren Brief gehören. Weiter: 1<sub>11</sub> nennt Paulus als Informanten die Leute der Chloe; nach 16<sub>17</sub> befinden sich drei Männer aus Korinth bei ihm. Von der anderen Gruppe wird jeweils geschwiegen. Das fällt um so mehr auf, als „das Haus“ eines der in 16<sub>17</sub> genannten 1<sub>18</sub> erwähnt wird<sup>24</sup>. In Kap. 9 muß Paulus seine Stellung als Apostel verteidigen. In Kap. 1—4 ist nichts davon zu bemerken. Spiegelt Kap. 9 eine spätere Entwicklung?

Für eine Rekonstruktion sind die Notizen über weitere Briefe, sowohl des Paulus nach Korinth (5<sub>9</sub>) als aus Korinth an Paulus (7<sub>1</sub>), sowie die weitere Korrespondenz zu berücksichtigen, die aus dem 2Kor zu erheben ist. Hand in Hand mit der literarischen Rekonstruktion muß die historische, die Feststellung der Ereignisse zwischen Paulus und der Gemeinde, gehen.

Beispiele für Hypothesen:

J. Weiß:

a) Literarisch: Er unterscheidet innerhalb des 1Kor Stücke aus drei Briefen.

Brief A: 10<sub>1-23</sub> 6<sub>12-20</sub> 11<sub>2-34</sub> (2Kor 6<sub>14-71</sub>)<sup>24</sup>.

Brief B: 7<sub>1-9</sub><sup>23</sup> 10<sub>24-111</sub> 12-15. 16.

Brief C: 1<sub>1-611</sub> <sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Schmithals 84ff. im Anschluß an Weiß.

<sup>24</sup> Das kann man freilich auch daraus erklären, daß Stephanas gerade anwesend ist. Nicht gewichtig ist die Differenz zwischen 4<sub>19</sub> (Paulus will bald kommen) und 16<sub>3ff.</sub> (es wird noch eine Zeitlang dauern).

<sup>25</sup> Dazu Urchristentum 271f.: 16<sub>7?</sub> 16<sub>st.</sub> 16<sub>30f.?</sub>

<sup>26</sup> Weitere literarkritische Hypothesen:

Goguel (Introduction IV 2, 86):

A: (2Kor 6<sub>14-71</sub>) 6<sub>12-20</sub> 10<sub>1-22</sub>.

B: 5<sub>1-611</sub> 7<sub>1-813</sub> 10<sub>23-1440</sub> 15. 16<sub>1-9.12</sub>.

C: 1<sub>10-421</sub> 9<sub>1-27</sub> 16<sub>10f.</sub>

Dinkler (RGG):

A: 6<sub>12-20</sub> 9<sub>24-27</sub> 10<sub>1-22</sub> 11<sub>2-34</sub> 12-14.

B: 1<sub>1-611</sub> 7<sub>1-9</sub><sup>23</sup> 10<sub>23-111</sub> 15. 16.

Vgl. Suhl 203ff.

Weiteres bei Kümmel, Einleitung 239.

b) Historisch<sup>26</sup>:

1. Brief A.
2. Brief aus Korinth.
3. Brief B 1 (= oben B).
4. Nachrichten aus Mazedonien; Sendung des Titus (2Kor 8).
5. Eintreffen der Leute der Chloe bei Paulus.
6. Brief B 2 (= oben C).
7. Schlechte Nachrichten durch Timotheus.
8. Zwischenreise.
9. Brief C: 2Kor 2<sub>14-6</sub><sup>18</sup> 7<sub>2-4</sub> 10-13.
10. Ankunft des Titus.
11. Brief D: 2Kor 1<sub>1-2</sub><sup>13</sup> 7<sub>5-16</sub> 9.

Schmithals<sup>26a</sup>:

## a) Literarisch:

Brief A: 2Kor 6<sub>14-7</sub><sup>1</sup> 1Kor 9<sub>24-10</sub><sup>22</sup> 6<sub>12-20</sub> 11<sub>2-34</sub> 15. 16<sub>12-24</sub>.

Brief B: 1<sub>1-6</sub><sup>11</sup> 7<sub>1-9</sub><sup>23</sup> 10<sub>22-11</sub><sup>1</sup> 12<sub>1-14</sub><sup>40</sup> (mit Umstellung der Kap. 13 und 14) 16<sub>1-12</sub>.

## b) Historisch:

1. Besuch der 16<sub>17</sub> Genannten bei Paulus.
2. Brief A, wohl durch Stephanas überbracht.
3. Sendung des Timotheus, etwa zur gleichen Zeit (4<sub>17</sub>).
4. Brief aus Korinth an Paulus (7<sub>1</sub>), durch die Leute der Chloe (1<sub>11</sub>), vielleicht schon vor der Ankunft des Stephanas in Korinth abgeschickt, wahrscheinlicher: bald nach seiner Ankunft.
5. Brief B.
6. Rückkehr des Timotheus.
7. Zwischenbesuch usw.

Verschiedene Situationen sind innerhalb des 1Kor nicht zwingend nachzuweisen. Die vorhandenen Risse können aus den Abfassungsverhältnissen erklärt werden. Auch der Komplex, der den stärksten Anstoß bereitet, Kap. 8-10, kann als Einheit verstanden werden<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> Urchristentum 271 f.

<sup>26a</sup> Jetzt modifiziert nach W. Schenk, ZNW 60, 1969, 219 ff.:

A.: I 1<sub>1-9</sub> II 6<sub>14-7</sub><sup>1</sup> I 6<sub>1-11</sub> 11<sub>2-34</sub> 15. 16<sub>12-24</sub>.

B.: I 6<sub>12-20</sub> 5<sub>1-12</sub> 9<sub>1-12</sub> 9<sub>24-10</sub><sup>22</sup>.

C.: 7. 8. 9<sub>12-22</sub> 10<sub>22-11</sub><sup>1</sup> 12<sub>1-31a</sub> 14<sub>1c-40</sub> 12<sub>21b-13</sub><sup>12</sup> 16<sub>1-12</sub>.

D.: 1<sub>10-4</sub><sup>21</sup>.

<sup>27</sup> Siehe besonders H. v. Soden.

## 2. Die Zeit der Entstehung

a) Die altkirchliche Überlieferung<sup>28</sup>. In Vulgatahandschriften finden sich Prologe zu den Briefen des Paulus<sup>29</sup>. Der Prolog zum 1Kor lautet<sup>30</sup>:  
 Corinthii sunt Achaei. et hi similiter ab apostolis audierunt verbum veritatis et subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa eloquentia, alii a secta legis Iudaicae inducti. hos revocat ad veram et evangelicam sapientiam scribens eis ab Epheso per Timotheum.

b) Die wirklichen Daten ergeben sich aus den Briefen des Paulus und dem Bericht der Apostelgeschichte:

Anlaß der Abfassung ist ein Brief aus Korinth, 7<sup>1</sup>. Paulus befindet sich in Ephesus, 16<sup>8</sup> <sup>31</sup>. Er hat Timotheus nach Korinth geschickt, 4<sup>17</sup> (dieser ist also nicht der Überbringer des Briefs!).

Die Ereignisse nach der Abfassung: Paulus fährt von Ephesus nach Korinth („Zwischenbesuch“) und schreibt nachher einen Brief „unter vielen Tränen“, 2Kor 2<sup>4</sup>. Er schickt Titus nach Korinth und reist selbst nach Mazedonien, wo er den zurückgekehrten Titus trifft, 2Kor 2<sup>18f.</sup> 7<sup>6f.</sup> <sup>32</sup>.

Dieser geht wieder nach Korinth. Paulus folgt nach. Es ist sein letzter Besuch (Act 20<sup>1-3</sup>). Während desselben ist der Römerbrief geschrieben. Dann reist er (mit der eingesammelten Spende für die Urgemeinde, 16<sup>1-4</sup>) nach Jerusalem. Dort wird er verhaftet.

Ein inneres Indiz für die Einordnung des 1Kor bietet der Römerbrief. Die gesamte erhaltene Korrespondenz des Paulus mit der korinthischen Gemeinde liegt zeitlich nah beisammen, und auch der Röm gehört in die Nähe.

<sup>28</sup> Zum Kanon Muratori s. § 2.

<sup>29</sup> „Marcionitische Prologe“. Text: Preuschen, *Analecta* 85ff. Zum marcionitischen Charakter: D. de Bruyne, *Rev Bén* 24, 1907, 1ff.; P. Corsen, *ZNW* 10, 1909, 37ff.; A. Harnack, *ZNW* 24, 1925, 204ff.; 25, 1926, 160ff.; Kümmel, *Einleitung* 430f.; H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, *BHTh* 39, 1968, 285 Anm. 201; N. A. Dahl, *The Origin of the Earliest Prologues to the Pauline Letters*, *Semeia* 12, 1978, 233ff. Anders: W. Mundle, *ZNW* 24, 1925, 56ff.; M.-J. Lagrange, *RB* 35, 1926, 161ff. Der Röm-Prolog: *Romani sunt in partibus Italiae. hi praeventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Iesu Christi in legem et prophetas erant inducti. hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens eis a Corintho.*

<sup>30</sup> Siehe vorige Anm.

<sup>31</sup> Es macht wenig aus, ob er sich in der Stadt selbst oder in der unmittelbaren Umgebung aufhält (wegen 15<sup>31f.</sup>). In Asien besteht bereits eine Mehrzahl von Gemeinden, 16<sup>19</sup>. Er arbeitet also offenbar schon längere Zeit dort, vgl. 4<sup>18f.</sup>: Er war längere Zeit nicht mehr in Korinth. Er schreibt im Frühjahr, 16<sup>8</sup>, ca. 55 n. Chr. Das zeitliche Verhältnis von 1Kor und Gal ist nicht sicher festzustellen.

<sup>32</sup> Über Reisepläne, Änderungen und Ausführung → 16<sup>38f.</sup>

Nun berührt sich dieser in einigen Abschnitten eng mit dem 1Kor, vgl.

1Kor	mit	Röm
1 <sup>18ff.</sup>		1 <sup>18ff.</sup>
8–10		14 <sup>1</sup> –15 <sup>6</sup>
12		12 <sup>3ff.</sup>
15 <sup>19</sup> . 44–49		5 <sup>12ff.</sup>

Die Ausführungen sind im 1Kor durchweg aktuell, im Röm stärker thetisch. Dieser wirkt in diesen Abschnitten wie eine theoretische Weiterentwicklung des 1Kor<sup>33</sup>. So sind vom Röm exegetische Hilfen für den 1Kor zu gewinnen (und umgekehrt)<sup>34</sup>.

#### § 4. Die Sprache<sup>35</sup>

Der Brief zeigt die bekannten Charakteristika der Sprache des Paulus<sup>36</sup>. Neben Elementen der höheren Koine (und der klassischen Sprache<sup>37</sup>) stehen solche der Umgangssprache<sup>38</sup>. Im Durchschnitt liegt (gehobene) Koine<sup>39</sup> mit Elementen der LXX<sup>40</sup> vor.

Als Stilmittel benutzt Paulus, wie die Diatribe, dialogische Wendungen<sup>41</sup>, 15<sup>35</sup> 7<sup>21</sup>, und die Figuren der Rhetorik:

<sup>33</sup> Röm 5<sup>12ff.</sup> ist geradezu ein Kommentar zu 1Kor 15<sup>19</sup>. 44–49. In 1Kor 8–10 ist das kritische Prinzip die *συνέδησις*, in Röm 14f. die *πίστις*.

<sup>34</sup> Vergeblich will J. R. Richards, NTS 13, 1966/67, 14ff. die zeitliche Reihenfolge von 1Kor und Röm umkehren.

<sup>35</sup> Robertson-Plummer XLVIf.; Allo LIIIff.; B1-Debr Register s. v. Paulus; J. Weiß, Beiträge zur paulinischen Rhetorik, 1897; R. Bultmann, Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe, 1910; E. v. Dobschütz, Wir und Ich bei Paulus, ZsTh 10, 1933, 251ff.; W. F. Lofthouse, "I" and "We" in the Pauline Letters, ExpT 64, 1952/53, 241ff.; D. G. Bradley, The Topos as a Form in the Pauline Paraenesis, JBL 72, 1953, 238ff.; N. W. Lund, Chiasmus in the NT, 1942; J. Jeremias, Chiasmus in den Paulusbriefen, in: Abba, 1966, 276ff.

<sup>36</sup> B1-Debr 3: „Paulus zeigt ein gutes, bisweilen gewähltes Vulgärgriechisch.“ Rehkopf modifiziert: „ein höherstehendes, bisweilen gewähltes Griechisch.“ Für die Beurteilung trägt die Zusammenstellung der (paulinischen oder gesamt-neutestamentlichen) Hapaxlegomena (Liste Rob-Pl XLIXf.) wenig aus. Die Wortwahl ergibt sich z. T. aus dem Gegenstand (*ἀγάμος* in Kap. 7), aus Rhetorik und auch einfach aus Zufall, aus dem natürlichen Wechsel des Sprachgebrauchs usw.

<sup>37</sup> Das ist ja nicht verwunderlich. Schließlich ist die Koine die Nachfahrin des Attischen. Beispiel: Gebrauch des substantivierten Neutrums des Adjektivs für Abstraktum; B1-Debr 263<sup>a</sup> (klassisch und höhere Koine).

<sup>38</sup> Rhetorischer Gebrauch der ersten Person, 10<sup>30</sup>; B1-Debr 281.

<sup>39</sup> Vokabeln: *ὡς ἐν* temporal 11<sup>34</sup> (LXX, Pap); B1-Debr 455<sup>a</sup>. Hellenistische Formen: *ἡμῶν* 13<sup>11</sup>. *ἴνα* mit Ind. Fut. 9<sup>19f.</sup> usw.

<sup>40</sup> Z. B. die Verwendung des Gen. des substantivierten Inf. Der Gebrauch desselben ist nicht schon an sich unklassisch, wohl aber die Häufigkeit und die freie Verwendung, die auf LXX hinweisen, Radermacher 189; B1-Debr 400.

<sup>41</sup> Bultmann 64ff. Beliebige Beispiele bei Epict.

Aufreihung rhetorischer Fragen (mit Anaphora), 47<sup>43</sup> 91<sup>43</sup>. Epiphora, 1311. Asyndetische Anfügung neuer Abschnitte (Figur ἐξ ἀποστάσεως „mit einem Abstand“), 59 61. 12<sup>44</sup>, und überhaupt rhetorisches Asyndeton, 727; vgl. 18. 21<sup>46</sup>. Parallelismus, 125ff. 729-31 1547ff. Antithese, 410f. 1542ff.; mit Paronomasie 732-34. Chiasmus 52-8 71-7. Ausspinnen von Stichwörtern: 101ff. 1129ff. Aufreihung von Bildern, 97ff.; aus dem Sport, 924ff. <sup>46</sup>. Geläufige Metaphern der Diatribe: 32 911 1311.

Zum Vokabular: Daß manche Wörter im 1Kor besonders hervortreten oder nur in ihm gebraucht sind, darf nicht zu weitgehenden Schlüssen verleiten. In den anderen Briefen liegen die Dinge nicht anders. Aus der Wortwahl ist auch nicht ohne weiteres auf die Terminologie der Partner in Korinth zu schließen. Sie kann auch von der Umgebung bestimmt sein, in der Paulus seinen Brief ausarbeitet. Der Röm spiegelt nicht die Sprache der römischen Christengemeinde (die Paulus nicht kennt), sondern die derzeitige Sprache der Schule des Paulus<sup>47</sup>.

### § 5. Die Form des Briefes<sup>48</sup>

Deißmann<sup>49</sup> schlug die Unterscheidung von „Brief“, d. h. wirklichem Brief mit aktueller Korrespondenz, und „Epistel“, d. h. dem Kunstbrief vor, bei welchem die Einkleidung als Brief bloße Form ist und der Einkleidung einer Abhandlung dient. Diese Unterscheidung ist heuristisch nützlich. Faßt man sie aber als starre Alternative, dann trifft sie für die Briefe des Paulus nicht zu<sup>50</sup>. Diese enthalten einerseits echte Korrespondenz (der 1Kor besonders ausgeprägt), andererseits grundsätzliche Ausführungen, die weit über den unmittelbaren Anlaß hinausgreifen (Kap. 13). Und: Paulus schreibt nicht als Privatmann, sondern als Apostel.

<sup>43</sup> Vgl. Philo Leg All III 58.

<sup>43</sup> Epict III 22<sup>ab</sup>.

<sup>44</sup> Bl-Debr 463.

<sup>44</sup> Bl-Debr 494.

<sup>46</sup> In der Diatribe besonders beliebt; Epict III 25<sup>ab</sup>. Anders als die Diatribe baut Paulus die Bilder nie aus, sondern läßt es bei der Andeutung bleiben.

<sup>47</sup> Und: Die Korinther haben ihre Ausdrucksweise von Paulus gelernt.

<sup>48</sup> Wendland, Literaturformen 342ff. 411ff.; O. Roller, Das Formular der paulinischen Briefe, 1933; Michaelis, Einleitung 144ff.; Kümmel, Einleitung 212ff.; B. Rigaux, Paulus und seine Briefe, 1964, 164ff.; H. Koskenniemi, Studien zur Idee und Phrasologie des griech. Briefes bis 400 n. Chr., Helsinki 1956; J. L. White (nichtliterarische Papyri und Paulus); K. Berger, Apostelbrief und apostolische Rede, ZNW 65, 1974, 190ff.: Herleitung aus den griechischen Gattungen problematisch; J. A. Fitzmyer, Some Notes on Aramaic Epistolography, JBL 93, 1974, 201ff.

<sup>49</sup> Bibelstudien, 1895, 196.

<sup>50</sup> Und für andere. Wendland 378: Der 1Clem ist „durchaus ein Kunstprodukt, dem niemand den literarischen Charakter absprechen kann, und er ist doch ein wirklicher Brief“.

Bestimmte Formalien des Briefstils sind eingehalten: Das Präskript (→ 11-3) mit einer festen Grundform und Variation derselben im einzelnen Fall; das Proömium (→ 14-9); der Schlußgruß. Dazwischen ist die Gestaltung frei, am meisten im 1Kor. Der Gal und Röm sind nach einem homiletischen Schema gebaut: a) dogmatische Lehre; b) Paränese<sup>51</sup>. Dagegen folgt der Aufbau des 1Kor keiner Regel<sup>52</sup>. Ein erheblicher Teil besteht aus Antworten auf Anfragen, die in einem Brief aus Korinth an Paulus gerichtet wurden (71). Dieser versucht nicht, sie in eine systematische Ordnung zu bringen. Offenbar folgt er einfach der Reihenfolge des korinthischen Briefs. Das systematische Element liegt nicht in der äußeren Disposition, sondern darin, daß Paulus Thema für Thema auf die Grundlage der Existenz, auf den Glauben bezieht: die Form der Gemeinde (Gruppenbildung), die Thematik der Freiheit (Sexualethik, Verhalten zu den Götzen und der Opferspeise), der Gestaltung des Gottesdienstes (Stellung der Frau, Abendmahl, pneumatische Rede), die Stellung des Einzelnen zu sich selbst und zur Gemeinde (Charismata), die Hoffnung.

Eine originelle Hypothese zur Erhellung von Entstehung und Aufbau des Briefes entwickelt J. C. Hurd, *The Origin of I Corinthians*, 1965. Er unterscheidet zwei Gruppen von Abschnitten: emotionale, die auf mündlichen Informationen beruhen, und ruhige, die auf den Brief der Korinther eingehen (die natürlich kein ungünstiges Bild von sich selbst zeichneten). Dabei ist zu beachten, daß der Brief aus Korinth seinerseits auf den früheren Brief des Paulus eingeht. So ergibt sich das Bild:

1. Abschnitte der Kritik: 110-4<sup>21</sup> 51-8 61-11 93-27 1117-34.

2. Diskussion. Die Auseinandersetzung kann rekonstruiert werden<sup>53</sup>. Paulus schrieb z. B.: Christen sollen wegen der Gefahr der *πορνεα* heiraten. Die Korinther opponieren. Sie halten an dem Standpunkt fest, den sie einst Paulus selbst gelehrt hatte: Besser keine Frau berühren! Paulus: Kein Umgang mit Hurern! Korinther: Das ist unmöglich. Paulus: Kein Götzenopferfleisch! Korinther: Wir sehen darin nichts Unrechtes. Es gibt ja keine Götzen. Paulus: Die Frau soll sich bedecken. Korinther: Bei uns wurde das immer anders gehalten. Paulus: Kein Enthusiasmus! Korinther: Du bist doch selbst als

<sup>51</sup> Das Schema ist im Kol und Eph übernommen. Daraus ist zu schließen, daß es in der „Schule“ eingeübt wurde. Sachlich entspricht es schon auf der vorpaulinischen Stufe dem Verhältnis von „Indikativ“ (des Heilsgeschehens) und „Imperativ“ (der paränetischen Konsequenz).

<sup>52</sup> Zu stark unter dem Einfluß der Rhetorik urteilt Weiß XLIII (falls man die Einheit anerkenne): Es hat eine geschickt disponierende Hand gewaltet. Die Massen sind schön verteilt: A. 110-4<sup>21</sup> über die Parteien; B. 5-6 über sittliche Mißstände; C. 71-111 über sittliche Zweifelsfragen; D. 11<sup>5</sup>-14<sup>40</sup> über Mißstände in den Versammlungen; E. 15 über die Auferstehung; der Schluß 16. Es herrscht das Schema a b a: „wie die Digressionen 24-16; 61-11; Kap. 9. 13 zwischen ihre Umgebung geschoben sind, das läßt auf ein festes Anordnungsprinzip schließen.“

Aber damit ist — sei es Paulus, sei es einem Redaktor — zuviel zugemutet.

<sup>53</sup> Die Thematik stimmt mit dem Aposteldekret überein. Unter dessen Einfluß hat Paulus seine Meinung geändert.

Pneumatiker aufgetreten. Paulus: Trauert nicht um die Toten! Sie werden auferstehen. Korinther: Das ist keine spirituale Idee.

Paulus führt jeweils Sätze aus ihrem Brief an: 6<sub>12</sub>/10<sub>23</sub> 6<sub>13</sub> 7<sub>1</sub> 8<sub>1</sub>. 4. 5<sub>1</sub>. 8 11<sub>2</sub><sup>54</sup>, um ihn zu kritisieren. Die Kritik bezieht sich nicht auf das frühere Verhalten, sondern blickt vorwärts. Paulus führt Autoritäten an: Jesus, die Bibel, die Sitte, seinen eigenen Auftrag.

Manche Abschnitte lassen sich freilich nicht in dieses Schema pressen<sup>55</sup>. Auf der einen Seite weiß Hurd zu viel. Auf der anderen läßt er bestimmte Tatbestände unbeachtet, z. B. daß Paulus mit vorgegebenem Material arbeiten kann (§ 6)<sup>56</sup>.

### § 6. Mittel der Darstellung und Argumentation<sup>57</sup>

Je stärker die Stellung des Paulus angefochten ist, desto mehr muß er seine Ausführungen begründen.

Er beruft sich auf traditionelle Autoritäten: auf die Bibel<sup>58</sup>. Er kann sie — mehr oder weniger genau — zitieren (1<sub>19</sub>) oder frei variieren und in seine eigene Formulierung einbauen (14<sub>21</sub> 15<sub>25</sub>. 27). Er kann eine Exegese begeben (9<sub>21</sub>), den Text targumartig erweitern (15<sub>45</sub>), Stellen kombinieren (15<sub>34f.</sub>). Einmal schreibt er eine Art Midrasch über den Exodus (10<sub>12</sub>)<sup>59</sup>. Ein Wort Jesu ist unbedingt gültig (7<sub>10</sub>), ebenso das Vorbild des Herrn (11<sub>1</sub>), woran er den Hinweis auf sich selbst als Vorbild knüpfen kann. Natürlich ist die Kirche Autorität und zugleich inhaltliche Norm (3<sub>16</sub>). All dies weist auf die letzte Autorität zurück: das Heilsgeschehen, die Bestimmung der Existenz „in Christus“ (6<sub>11</sub> 8<sub>11</sub>). Ein Faktor der Aktualisierung des Heilsgeschehens ist die geformte Tradition der Kirche (5<sub>7</sub> 11<sub>2</sub>. 23 15<sub>8</sub>).

Durch den Rückbezug auf das Heilswerk bleiben diese Autoritäten nicht im Formalen. Sie sind eo ipso in der Existenz der Kirche und der Gläubigen verständlich<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Das nehmen für diese Sätze viele Exegeten an. 6<sub>12</sub>: die meisten; 6<sub>13</sub>: Weiß, Allo; 7<sub>1</sub>: Rob-Pl (XXV), Jeremias, Abba 273; 8<sub>1</sub>: durchweg; 8<sub>4</sub>: Lietzmann, Weiß, Rob-Pl, Allo, Jeremias; 8<sub>21</sub>: Grosheide; 8<sub>8</sub>: Heinrichi, Jeremias.

<sup>55</sup> Z. B. ist 6<sub>12-20</sub> „a transitional passage“ (89).

<sup>56</sup> Z. B. ist aus 7<sub>11</sub> nicht zu erheben, daß Paulus schon in einem früheren Brief anordnete, zwischen Eheleuten sollten normale Geschlechtsbeziehungen herrschen.

<sup>57</sup> W. Bousset, Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, 1915; H. Thyen, Der Stil der Jüdisch-Hellenistischen Homilie, 1955; H. v. Campenhausen, Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus, SAH 1957 (2); J. A. Fischer, Pauline Literary Forms and Thought Patterns, CBQ 39, 1977, 209 ff.

<sup>58</sup> O. Michel, Paulus und seine Bibel, 1929; J. Bonsirven, Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne, 1939; Ellis; Lindars; H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, 1968.

<sup>59</sup> Vgl. 2Kor 3<sub>7-12</sub>.

<sup>60</sup> v. Campenhausen, Begründung 29: „Alles, was Paulus an bestimmter Ordnung und rechtlicher Regelung in der Gemeinde wünscht, fordert und empfiehlt, soll als not-

Daneben gibt es eine — nach unserem Urteil — ganz andersartige Gruppe von Begründungen. Zu ihr gehören feste Formen der Paränese wie die Tugend- und Lasterkataloge, bestimmte theologisch-kosmologische Ideen, also Elemente eines religiös-spekulativen Weltbildes: 11<sup>22</sup>. Sprichwortartige Sentenzen appellieren an die „Weisheit“ der Leser (5<sup>6</sup>); Paulus wendet sich unmittelbar an das Urteilsvermögen, die Erfahrung, die gültige Sitte (10<sup>15</sup> 11<sup>13</sup>).

Auch bei diesen Argumenten ist zu fragen, ob und wie sie im Ganzen des Verständnisses von Gott, Welt, Mensch, Heil in Christus verklammert sind.

Nun ist deutlich, daß die Paränese allgemein aus dem Heilswerk abgeleitet wird (im Schlagwort: der Imperativ aus dem Indikativ)<sup>61</sup>. Das gilt schon vor Paulus, wird aber von ihm durchdacht und konkretisiert. Wie verhalten sich dazu nun die nicht-theologischen Begründungen (mit der Vernunft, Sitte)?

Im Sinne des Paulus sind sie nicht „nicht-theologisch“. Es gilt: Der Glaube führt in die Freiheit, und diese ist Freiheit zum neuen Wandel. Die Anweisungen sind Anleitungen zur Praktizierung der Freiheit. Inhaltlich stimmen sie mit der jüdischen und allgemein-bürgerlichen Moral überein. Denn das Christliche liegt nicht in einer neuen, moralischen Begrifflichkeit, sondern in der Zuordnung der Moral auf den Glauben.

Man wird die gedankliche Struktur noch präziser erfassen können, und zwar durch eine literarische Beobachtung: Es gibt Abschnitte, die einigermaßen selbständig in ihrer Umgebung stehen, die mehr als andere für sich interpretiert werden können. Sie zeigen untereinander besonders viele Ähnlichkeiten, ebenso mit hellenistisch-jüdischem Schrifttum. Sie machen den Eindruck, als seien sie vor ihrer jetzigen Verwendung im Brief wenigstens in Umrissen schon geformt worden. Ihr Inhalt ist Weisheitslehre. Offenbar findet man in ihnen Spuren des jüdischen Schulerbes, das Paulus ins Christentum mitbrachte<sup>62</sup>. Darüber hinaus bieten sie Einblick in die Schularbeit, die Paulus nunmehr als christlicher Theologe treibt, in die Art und Weise, wie er sein jüdisches Weltbild nunmehr theologisch bearbeitet. Am deutlichsten sind die Kennzeichen in den

---

wendiger Ausdruck, als Entfaltung und Bewährung dessen begriffen werden, was mit dem wesenhaften neuen Sein, mit der Wirklichkeit der Kirche und dem Christenstande jedes einzelnen Christen unmittelbar wirksam gegeben ist... Je nach dem Zusammenhang betont Paulus dabei vor allem die neue Gemeinschaft mit Christus, die Gliedschaft aller Christen in einem Leibe, die Führung durch den Heiligen Geist oder die eindeutige Geschiedenheit von der Welt, ihren Götzen und Sünden. So oder so erscheint dahinter immer wieder die Einzigartigkeit der christlichen ‚Berufung‘, des Seins der Kirche in Christus . . .“

<sup>61</sup> Bultmann, Theol 102ff. 334f.

<sup>62</sup> Vgl. den Schulbetrieb der Therapeuten, Philo Vit Cont 25ff.



Abschnitten 2<sup>6-16</sup> 10<sup>1-18</sup> 11<sup>2-16</sup>, im Grundstock von Kap. 13<sup>63</sup>. Merkmale sind: das Zwei-Stufen-Schema der Schul-Esoterik, das sich aus einem bestimmten Typ der jüdischen Weisheitsspekulation ergibt (und sich längst mit Mysterienelementen verbunden hat<sup>64</sup>): von der verborgenen Weisheit<sup>65</sup>. Ein anderer Typ ist die entschwundene Weisheit. Sie liefert das Motiv für 1<sup>18ff.</sup><sup>66</sup>. Dieser Abschnitt bietet ein ausgezeichnetes Beispiel für den christologischen Stil der Bearbeitung des Materials. Die Weisheit lehrt: Gott ist weise, und: Sein ist die Weisheit, d. h.: nur von ihm kann der Mensch Weisheit empfangen. Daraus macht Paulus die Glaubenseinsicht: Christus ist Gottes Weisheit, und zwar der im Sinn der Theologie des Kreuzes verstandene Christus<sup>67</sup>.

Schon die jüdische Weisheit eliminiert den Zeitfaktor aus der weisheitlichen Betrachtung Israels und seiner Geschichte<sup>68</sup>. Auch diesen Ansatz benutzt Paulus für die Soteriologie. An objektivierender Betrachtung eines Geschichtsablaufes ist er desinteressiert. Die Vergangenheit ist jeweils unmittelbar hinter mir. Sie ist der Horizont meines Mich-Verstehens aus dem Glauben.

So ist sie unmittelbar mit der Gegenwart verknüpft, aus der heraus ich meine Zukunft verstehen kann.

Das Reden über Gott, sein Wesen und Walten wird konsequent umgeformt zur Aussage über seine Heilstat, die „in Christus“ geschah und sich im Evangelium, dem „Wort vom Kreuz“, aktualisiert.

## § 7. Der theologische Charakter des Briefs

1. Der 1Kor wurde schon beurteilt als „jene Einheit unter den großen Paulusbriefen, die für unser Verständnis des paulinischen Glaubens am allerwenigsten ergibt“, als an lehrhaftem Gehalt arm<sup>69</sup>. Dieses Urteil

<sup>63</sup> Vgl. auch den Grundstock von 15<sup>38ff.</sup> Aus anderen Briefen: 2Kor 3<sup>7-18</sup>; Röm 1<sup>18-32</sup> 4. 5<sup>12ff.</sup> 7<sup>7ff.</sup> 10<sup>4-8</sup> 12<sup>3ff.</sup> Auch der Hebr beruht weithin auf Schulgelehrsamkeit (Bousset, Windisch).

<sup>64</sup> Philo Leg All III 219 usw.; Hebr 5<sup>11ff.</sup>; Joh 3<sup>1ff.</sup>; → 1Kor 2<sup>6ff.</sup>

<sup>65</sup> Hi 28; Bar 3<sup>9ff.</sup>; Feuillet, Sagesse 47ff.

<sup>66</sup> Der dritte Typ, die nahe Weisheit, erscheint Röm 10<sup>1ff.</sup> Zur Typologie: B. L. Mack, Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hell. Judentum, StUNT 10, 1973; ders., Interpretation 24, 1970, 46ff.

<sup>67</sup> Der Stil der theologischen Umsetzung tritt noch klarer hervor, wenn man beachtet, daß Paulus einen weiteren Gedanken der Weisheit aufnimmt: vom Sturz des Hohen und der Erhöhung des Niedrigen durch Gott, → 1<sup>18ff.</sup>

<sup>68</sup> Sap, Sir; → 10<sup>1ff.</sup> Paradigma: Röm 7<sup>7ff.</sup>, wo Paulus an die Stelle Adams das Ich setzt (auch das nach jüdischem Vorbild).

<sup>69</sup> W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei, 1964, 221 f. Er kommt zu diesem Urteil im Zusammenhang der Frage, warum ausgerechnet dieser Brief (und nicht z. B. der theologisch gehaltvolle Röm) früh so geschätzt wurde (1Clem, Ignatius, Polykarp): Der 1Clem konnte ihn als treffliche Waffe gegen die Umtriebe in Korinth brauchen. Er wird dann von Rom aus weiterverbreitet.

verkennt sowohl den Charakter des Briefs als den der Theologie des Paulus. Es versteht unter Theologie lediglich die theoretische Entfaltung der Lehre. Nun ist diese auch ein Bestandteil der theologischen Arbeit. Aber der Ansatz des Paulus ist zunächst ein anderer. Theologie ist für ihn primär die Auslegung des im Credo lehrhaft formulierten, im Evangelium aktualisierten Heilsgeschehens, also die Entfaltung des Sich-Verstehens des Glaubens, der seinen Gegenstand im Heilswerk hat. Im Röm kommentiert Paulus den Glauben<sup>70</sup>, indem er die Rechtfertigung des Sünders als den Ertrag des Todes Christi zeigt und die Existenz des Gerechtfertigten in der Welt und in ihrem Bezug auf die Zukunft darstellt. Der hohe Reiz des 1Kor aber liegt darin, daß Paulus hier sozusagen angewandte Theologie treibt. Er tut damit sachlich nichts anderes als im Gal und Röm, aber er tut es anders. Die Theologie ist hier in Erhellung der Existenz der Gemeinde und des einzelnen Christen in ihr umgesetzt. Und umgekehrt: Weil Theologie für Paulus nicht Anwendung von zeitlosen Prinzipien ist, sondern das Verstehen der Situation, in der sich der Mensch in dem Augenblick befindet, in dem die Gnade durch das Wort bei ihm eintritt, kann er die Gemeinde und den Einzelnen an ihrem jeweiligen, konkreten Ort aufdecken. Der „Starke“, der Freie, der Verheiratete — jeder bleibt in seinem Stand; denn er ist als der, der er ist, berufen. Das Neue ist damit gegeben, daß er jetzt Freier usw. „in Christus“ ist. Hier ist ein Leib (12<sub>18</sub>). Das heißt nicht, daß alle gleich sind, sondern daß sie gerade mit ihren individuellen, psychologischen, sozialen, kulturellen usw. Unterschieden eins sind. Hier gilt das eschatologische  $\omega\varsigma\ \mu\acute{\eta}$  (7<sup>10-11</sup>). Hier ist der in Christus berufene Sklave Freigelassener des Herrn und der berufene Freie ist Sklave des Herrn (7<sup>21</sup>)<sup>71</sup>.

### *Exkurs: Paulus und die kynisch-stoische Ethik*<sup>72</sup>

In der Stoa wie bei Paulus bildet der einzelne Mensch als solcher ein hervorragendes Thema, und das Verständnis des Menschen ist aufs engste mit einem Verständnis der Welt verknüpft. Die Freiheit ist Freiheit gegenüber der Welt und in einem damit gegenüber sich selbst. Sie ist Freiheit zum Tode.

Trotz aller Berührungen fehlen die Indizien dafür, daß Paulus Philosophie studierte<sup>73</sup>. Die Anklänge<sup>74</sup> gehen nicht über das hinaus, was jedermann an

<sup>70</sup> Immer wieder im Anschluß an tradierte Formeln: 3<sup>24ff.</sup> 4<sup>25</sup> usw.

<sup>71</sup> Das geschichtliche Verständnis des Heilsgeschehens und der Ethik sind glänzend dargestellt von H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus.

<sup>72</sup> J. Weiß pass.; M. Pohlenz, Paulus und die Stoa, ZNW 42, 1949, 69ff. (Neudruck Wiss. Buchgesellschaft 1964); R. Bultmann, Urchristentum 127ff. 172ff.; H. Braun, Ges. Studien 159ff.; J. N. Sevenster, Paul and Seneca, 1961; W. Schrage, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epictet und in der Apokalypik, ZThK 61, 1964, 125ff.

<sup>73</sup> Etwa in dem durch seinen philosophischen und speziell stoischen Lehrbetrieb berühmten Tarsus.

<sup>74</sup> Über den Einschlag popularphilosophischer Gedanken: Dupont pass.

popularphilosophischen Vokabeln und Gedanken kennen konnte. Außerdem ist in Rechnung zu stellen, daß das hellenistische Judentum philosophische Gedanken übernommen und gedanklich im Sinne des jüdischen Gottes- und Weltverständnisses umgeformt hatte.

Der Denkstil ist fundamental verschieden. Bei Paulus fehlt die thematische Entfaltung eines Welt- und Menschenbildes, das in der Philosophie die Grundlage und den Rahmen der Ethik bildet<sup>76</sup>. Er orientiert sich nicht an den Gegebenheiten, die ich durch die Vernunft erfasse, an der Unterscheidung von τὰ ἐφ' ἡμῖν und τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. Der Einzelne steht nicht der in einem Welt-Bild erfaßten Welt als Welt-Wesen gegenüber. Seine Stellung als Einzelner ist durch das Heilsgeschehen bestimmt: Er ist Sünder und Gerechtfertigter. Er ist nicht unterwegs zu sich selbst, sondern weiß sich im Glauben auf den Herrn bezogen. Sein Selbstverständnis, seine „Weisheit“ hat er in der Anerkennung der Torheit des Kreuzes. Sie wird nicht zur „eigenen“ Weisheit, derer er sich rühmen könnte. Die Welt wird nicht theoretisch analysiert. Sie ist gemessen: Sie eilt dem Ende zu. Auch Gottes Herrschaft über die Welt wird nicht an Weltfaktoren (Einrichtung der Natur usw.) nachgewiesen, sondern: Auf Grund des Kreuzes wird Gottes Handeln an der schuldigen Welt verkündigt. Der Tod ist nicht natürliches Schicksal, sondern der Sünde Sold<sup>76</sup>. Will der Philosoph die Zeit durch Training in den Griff bekommen, so gilt für Paulus: Das Leben des Glaubenden steht unter der Bestimmung des Kreuzes und wird nicht aus dem Leiden herausgeführt, sondern durch das Leiden in die Hoffnung (Röm 5<sup>ss</sup>).

Die Vereinzelnung, in die der Glaube führt, ist nicht eine allgemeine Befindlichkeit der Existenz. Sie ist die Aktualisierung der Freiheit der Gnade, die die Freiheit des Glaubens schafft. Ihren Ort hat diese in der Gemeinde. Denn sie ist nur „in Christus“ existent.

Der Heilstat entspricht der Bezug des Glaubens auf die Zukunft, die Auferstehung. Ist es das Ideal des Weisen, nicht mehr auf Hoffnung angewiesen zu sein, so ist für Paulus die Hoffnung die *conditio sine qua non*, um das Leben in der Welt zu bewältigen (Kap. 15). Sie wird übrigens nicht mit einem (apokalyptischen) Weltbild begründet, sondern als Verstehen des Heilsgeschehens dargelegt<sup>77</sup>.

2. Der lockere Aufbau des 1Kor kann zu dem Urteil verleiten, auch seine sachliche Thematik sei locker-beliebig. Dem widerspricht Karl Barth mit Recht. Er bestreitet nicht „die große Zufälligkeit der Reihe der 1Kor 1–14 behandelten Gegenstände“ und nicht „die Zusammenhanglosigkeit, mit der sich 1Kor 15 mit seinem neuen Thema zunächst

<sup>76</sup> Siehe bes. Pohlenz. Wenn einmal φύσις und νόμος beisammen stehen (Röm), dann in ganz unstoischem Sinn. Die Natur ist bei Paulus keine selbständige Größe, und das Gesetz ist das von Gott offenbarte, das im AT nachzulesen ist. Paulus spielt nicht ein ungeschriebenes gegen das geschriebene Gesetz aus, sondern stellt fest, daß es durch Gott auch den Heiden bekanntgemacht wird — durch das Gewissen.

<sup>76</sup> Der Stoiker macht den Tod unbeachtlich. Dadurch kann er den Tod zur eigenen Tat machen; E. Benz, *Das Todesproblem in der stoischen Philosophie*, 1929, 85f. Für Paulus bleibt der Tod der Feind, bis er als letzter vernichtet wird; → 15<sup>ss</sup>.

<sup>77</sup> Das stoische *peccavimus omnes* hat keinen Bezug auf je meine Zukunft.

an diese Reihe anschließt. Aber es fragt sich erstens, ob die Überlegungen des Paulus zu den 1Kor 1—14 behandelten Gegenständen ebenso disparat sind wie diese Gegenstände selbst, oder ob sich nicht vielmehr eine Linie aufweisen läßt, die sie innerlich zu einem Ganzen verbindet, und dann zweitens, ob 1Kor 15 sich bloß als ein Thema neben vielen andern begreifen läßt oder ob hier nicht vielmehr zugleich der Sinn jener bisher verfolgten Linie ans Tageslicht tritt, so daß dieses Thema, so gewiß es äußerlich ein Thema neben anderen ist, zugleich als das Thema des Briefes zu erkennen wäre.“<sup>78</sup> Barths These ist in der Tat: Die „letzten Dinge“ bilden das Thema des Briefs, das alle anderen Themen zusammenhält<sup>79</sup>. In ihr kommt richtig zur Geltung, daß die Stellung von Kap. 15 am Schluß des Briefs kein Zufall ist. Sie entspricht dem allgemein verbreiteten Dispositionsschema der Darstellung der Lehre<sup>80</sup>. Paulus macht bewußt, was in der Hoffnung auf Auferstehung von Anfang an enthalten ist: Sie ist nicht etwas anderes als die Soteriologie, also die Christologie. Die Hoffnung ist wahr, weil und insofern das Credo wahr ist. Denn dessen Aussage über Christus enthält als solche eine Aussage über den Glaubenden. In der Darlegung der Hoffnung erscheint wieder die allgemeine Denkrichtung der paulinischen Theologie — auch hier besonders profiliert durch die Antithese zu der in Korinth herrschenden Denkrichtung<sup>81</sup>.

Die Begrifflichkeit des „Kreuzes“, die im 1Kor über die im Gal und Röm vorherrschende Begrifflichkeit der Rechtfertigung dominiert, meint sachlich nichts anderes als jene, nämlich die Darstellung des *sola gratia* — *sola fide*, der Zerstörung der *καύχησις* des Menschen und der Überführung in die Freiheit des Glaubens.

### § 8. Das Milieu: Die Stadt Korinth<sup>82</sup>

Die alte, mächtige Handelsstadt am Isthmus, die ihren Reichtum<sup>83</sup> ihrer Lage an „zwei Meeren“<sup>84</sup> verdankte, war von den Römern 146

<sup>78</sup> Auferstehung der Toten 1f.; dazu Bultmann, GuV I 38f.

<sup>79</sup> Bultmann, a.a.O. 51 stimmt grundsätzlich zu, versteht aber die Eschatologie anders als Barth. Entgegen der eigenen Meinung des Paulus komme sie nicht in Kap. 15 zur reinen Darstellung, wo weltanschauliche Elemente eingemischt seien, sondern in Kap. 13, der Darstellung der Liebe als der eschatologischen Möglichkeit.

<sup>80</sup> Vgl. die Stellung des Themas „Von den letzten Dingen“ im 1Thess, im Markusevangelium, in der Quelle Q, in den Reden des Matthäusevangeliums, in der Didache. Es handelt sich um ein Dispositionsschema katechetischen Charakters.

<sup>81</sup> Das gilt unabhängig von der Streitfrage, ob Paulus die Eschatologie der Korinther im Detail richtig beurteilte. Ob er ihren schwärmerischen Charakter durchschaute oder sie als pure Skepsis beurteilt: Beides fällt für ihn unter den Oberbegriff des „Menschlichen“ (vgl. 31ff.).

<sup>82</sup> PW Suppl IV 991ff.; VI 182ff.; die amerikanischen Ausgrabungen (mit Abb., Inschriften, Münzen und Abdruck der wichtigsten literarischen Quellen): Corinth Iff., 1929ff. H. S. Robinson, Excavations at Ancient Corinth, 1959–1963, Klio 46, 1965, 289ff.

v. Chr. zerstört worden<sup>85</sup>. Cäsar gründete sie neu als römische Kolonie 44 v. Chr.<sup>86</sup>, Laus Julia Corinthiensis<sup>87</sup>. Sie blühte schnell wieder auf und wurde 27 v. Chr. Sitz des Statthalters der Provinz Achaia (Süd- und Mittelgriechenland); diese wurde 44 n. Chr. senatorische Provinz.

Der „Stadt der Aphrodite“<sup>88</sup> wurde Lasterhaftigkeit nachgesagt; vor allem die Athener pflegten diesen Ruf mit Bedacht<sup>89</sup>. Das Sprichwort warnt: οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς<sup>90</sup>.

In religiöser Hinsicht zeigen die literarischen und archäologischen Quellen das absolut normale Bild einer römisch-hellenistischen Stadt. Natürlich gibt es einige Heiligtümer ausländischer Götter<sup>91</sup>: der Isis<sup>92</sup>, des Sarapis, der Göttermutter. Das ist das Übliche; im Vergleich mit anderen Orten ist der Befund bescheiden<sup>92a</sup>.

Damit ist nicht bestritten, daß das Gewimmel in den Häfen<sup>93</sup> bunt war und daß sich das Bild der sozialen Unterschicht<sup>94</sup>, aus der das Gros der Christen stammte (1282), von dem des offiziellen Korinth, das sich in den Bauten und Inschriften darstellte, abhob. Andererseits ist die Festigkeit der griechischen und römischen religiösen Tradition nicht zu unterschätzen<sup>95</sup>.

<sup>85</sup> ἀφνειός „reich“ ist festes Attribut, auf Grund von Hom II II 569, zitiert von Strabo VIII 377; vgl. Thuk I 13; AelArist III 23. Diodor XXXII 27,1 zitiert: Κόρινθος ἄστρον οὐκ ἄσημον Ἑλλάδος.

<sup>86</sup> „bimaris“: Horaz Carm I 72; Ovid Met V 407. Etwa 2 km von der Stadt entfernt liegt der Hafen Lecheion am Golf von Korinth; im Osten liegt ca. 10 km entfernt der Hafen Kenchreae (Röm 161; Act 181a) am Saronischen Golf. Der Handelsweg über den Isthmus (durch Verladen der Waren oder Transport der Schiffe auf dem „Diholkos“) war attraktiv, da die Fahrt um die Peloponnes (Kap Maleae) gefürchtet war (Strabo VIII 378).

<sup>87</sup> Strabo VIII 361. 381; Paus II 12.

<sup>88</sup> Strabo VIII 381; vgl. Paus II 12; Cass Dio XLIII 50.

<sup>89</sup> Corinth VIII Part III Nr. 130.

<sup>90</sup> Ael Arist III 23.

<sup>91</sup> Κορινθία κόρη Plat Resp 404 d; Aristophanes (er schreibt während des peloponnesischen Kriegs!) prägt das Wort κορινθιάζεσθαι (Fr. 354). Κορινθιαστὴς ist Titel von Komödien, Athen VII 313 c; XIII 559 a.

<sup>92</sup> Strabo VIII 378, wiederholt XII 559 (zu Komana in Pontus); lateinisch Horaz Ep I 172a. Strabo fabuliert, die Stadt habe ihren Reichtum zum erheblichen Teil den Dienerinnen der Aphrodite verdankt. Daß man über die Stadt auch ganz anders reden kann, zeigt AelArist III 23 f.

<sup>93</sup> Paus II 1 f.

<sup>94</sup> Vgl. die Beschreibung des Isisfestes Apul Met XI.

<sup>92a</sup> E. Fascher, ThHK VII, 1, 39 mahnt m. R., den blühenden, traditionellen Götterkult über allen literarischen Hinweisen auf Philosophie und Gnosis nicht zu übersehen. 56: Das religionsgeschichtliche Problem ist für die einfachen Christen kein literarisches: „Für Platon, Poseidonios, Epiktet oder Apollonios von Tyana dürften die bescheidenen Mitglieder dieser korinthischen ‚Erwählung‘ wenig Verständnis gehabt haben . . .“.

<sup>95</sup> Christen in Kenchreae: Röm 161.

<sup>96</sup> Alciphro III 60: οὐκ ἔτι εἰσῆλθον εἰς τὴν Κόρινθον· ἔγκων γὰρ ἐν βραχεῖ τὴν βδελυρίαν τῶν ἐκεῖσε πλουσιῶν καὶ τὴν τῶν πενήτων ἀθλιότητα.

<sup>97</sup> Beteiligung der Bevölkerung am Kult: Inschr Magnesia Nr. 100; Nilsson II 83.

Übrigens ist die oft kolportierte Behauptung, Korinth sei Sitz sakraler Prostitution (im Dienst der Aphrodite) gewesen<sup>96</sup>, eine Fabel. Damit entfällt auch die Folgerung, hinter der Aphrodite von Korinth verberge sich die phönizische Astarte<sup>97</sup>.

Die Anwesenheit von Juden ist durch eine Inschrift dokumentiert: συν]αγωγή Ἐβραίων<sup>98</sup>.

### § 9. Chronologie

Nach Act 18<sup>12</sup> fällt der Aufenthalt des Paulus zu Korinth in die Zeit der Statthalterschaft des Gallio<sup>99</sup>. Diese läßt sich durch die Inschrift auf dem berühmten „Gallio-Stein“ in Delphi ziemlich genau datieren<sup>100</sup>.

Die einzige erhaltene Zahl ist: 26. Sie bezeichnet die Zahl der vorausgegangenen Akklamationen an Claudius als Imperator. Die Zeit kann nach weiteren Inschriften berechnet werden. Nach CIL III 1977 erfolgte die 24. Akklamation im 11. Tribunat (identisch mit dem Regierungsjahr) des Claudius, d. i. 25. Januar 51 bis 24. Januar 52. Nach CIL VI 1256 findet die 27. Akklamation im 12. Jahr statt, und zwar vor dem 1. August 52. Die Inschrift wurde nämlich zur Einweihung einer Wasserleitung gefertigt, und aus Frontinus, De Aquis 13 erfährt man, daß die Einweihung am 1. August stattfand. Eine Inschrift aus Karien<sup>101</sup> enthält eine Kombination von 12. Tribunat und 26. Akklamation. Also liegt die

<sup>96</sup> Als einzige Stadt Griechenlands!

<sup>97</sup> Die Fabel stützt sich auf Strabo VIII 378: Der Aphroditetempel sei so reich gewesen, daß er mehr als tausend ἱεροδούλους ἑταίρας besaß. Aber Strabo spricht nicht von der Gegenwart, sondern von der alten, goldenen Zeit der Stadt. Für die Gegenwart kennt er lediglich ein „Tempelchen“ der Göttin auf Akrokorinth. Pausanias weiß überhaupt nichts von der Sache. Von den übrigen Belegen, auf die man sich stützt (bes. Pindar Fr. 107; mit weiteren Nachrichten bei Athen XIII 573f.), spricht kein einziger von sakraler Prostitution, sondern nur von der Beteiligung der korinthischen Hetären am Dienst ihrer Patronin. Übrigens stimmt Strabos Behauptung auch für das alte Korinth nicht. Bei ihm vermischen sich Reminiszenzen wie die von Pindar stammende mit seiner eigenen Kenntnis der kleinasiatischen Tempelstädte (bes. Komana in Pontus). H. Conzelmann, NAG 1967(8), 247ff.

<sup>98</sup> Corinth VIII Part I Nr. 111; Abb. Deißmann, LvO 13. Philo führt in seiner langen Liste über die Verbreitung der Juden auch Korinth an, Leg Gai 281f.

<sup>99</sup> L. Junius Gallio Annaeanus (IG VII 1676) ist der jüngere Bruder des Philosophen Seneca; von Hause aus heißt er M. Annaeus Novatus; er wurde von L. Junius Gallio adoptiert.

<sup>100</sup> Es sind vier Fragmente. Abb.: A Deißmann, Paulus Abb. I und Dict. de la Bible Suppl. II 355ff.; Rekonstruktion: Deißmann, Paulus 212ff.; Ditt Syll II 801D; E. Groag, Die römischen Reichsbeamten von Achaia bis auf Diocletian, 1939, 32ff. Neue Rekonstruktion (auf Grund der Zuweisung weiterer Fragmente zur Inschrift): A. Plassart, in: Fouilles de Delphes III, IV, 1970, 286; s. ders., in: REG 80, 1967, 372ff., dazu J. H. Oliver, Hesperia 40, 1971, 239f.

<sup>101</sup> Bull Corr Hell 11, 1887, 306f.

26. Akklamation zwischen 25. Januar und 1. August 52. In dieser Zeit amtiert Gallio in Achaia. Die Frage ist nur noch, ob 51/52 oder 52/53<sup>108</sup>. Für das frühere Datum spricht: Die Statthalter treten ihr Amt im Frühjahr an<sup>109</sup>. Nun enthält die Inschrift in Delphi den Bescheid des Kaisers auf einen Bericht Gallios, dem wieder eine Anzeige und Bestandsaufnahme bei Gallio vorausging. Dann lief der Bericht von Griechenland nach Rom, wurde von den Behörden bearbeitet und kam zurück. Dafür ist die Zeit von Anfang Mai (Ankunft) bis zum 1. August reichlich kurz. Gallio dürfte also sein Amt schon im Frühjahr 51 angetreten haben. Doch ist das spätere Datum nicht mit Sicherheit auszuschließen<sup>108a</sup>.

Für den Aufenthalt des Paulus bleibt eine weitere Unsicherheit: Es ist unbekannt, wie er sich mit dem des Gallio überschneidet. Nimmt man an, daß Paulus erst nach einem gewissen Erfolg seiner Arbeit vorgeführt wurde, so kommt man für seinen Aufenthalt etwa in die Zeit 49/51 oder 50/52 n. Chr.

Einen weiteren Anhaltspunkt bietet die Nennung von Aquila und Prisk(ill)a (16<sup>19</sup>; Röm 16<sup>9</sup>; Act 18<sup>2</sup>. 18. 26). Nach Act 18<sup>2</sup> war das Ehepaar kurz vor der Ankunft des Paulus aus Rom nach Korinth gekommen; sie waren durch ein Edikt des Claudius gegen die Juden aus der Stadt ausgewiesen worden. Dieses Edikt wird durch Sueton Claudius 25 bestätigt: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit.“<sup>104</sup> Orosius Hist Contra Pag VII 6<sup>511</sup>. datiert es auf 49 n. Chr.<sup>105</sup>.

<sup>108</sup> Im allgemeinen residieren die Statthalter ein Jahr; zwei Jahre sind möglich; Th. Mommsen, Röm. Staatsrecht <sup>4</sup>II 254ff. Für Gallio weist man gern darauf hin, daß er nicht gesund war. Nach seinem Konsulat machte er eine Erholungsreise nach Ägypten, Plin Nat Hist XXXI 33. Und in Achaia erkrankte er, Sen Ep 104: „illud mihi in ore erat domini mei Gallionis, qui cum in Achaia febrem habere coepisset, protinus navem ascendit clamitans non corporis esse sed loci morbem.“

<sup>109</sup> Nach einem Erlaß des Claudius haben sie vor Mitte April aus Rom abzureisen, Cass Dio LX 17<sup>a</sup>.

<sup>108a</sup> Plassart nimmt auf Grund seiner Rekonstruktion an, daß der Brief an eine Einzelperson, nämlich den Nachfolger Gallios gerichtet war, nicht an diesen selbst, da er in der dritten Person erwähnt wird, der Empfänger aber in der zweiten angesprochen wird. Dann wäre für Gallio selbst das frühere Datum (50/51) so gut wie sicher. Oliver nimmt diese Rekonstruktion nicht an und läßt den Brief nicht an einen Einzelnen gerichtet sein. Er setzt ihn bereits in Gallios Amtszeit an, da dieser als Prokonsul bezeichnet wird.

<sup>104</sup> Das heißt nicht, daß alle Juden ausgewiesen wurden. Cass Dio LX 6<sup>a</sup> (im Bericht über das Jahr 41 n. Chr.): τούς τε Ἰουδαίους πλεονάσαντας αἰθίς, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ παραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ βίῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι. Es folgen weitere, ähnliche Maßnahmen: Auflösung der Hetärien, Schließung der καπηλεία.

<sup>105</sup> „Anno eiusdem nono expulsos per Claudium urbe Iudaeos Iosephus refert.“ Über den Irrtum hinsichtlich Josephus s. E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, 38 Anm. 1. Eine neue Hypothese über die Chronologie des Paulus, besonders auch seines Aufenthaltes in Korinth, legt vor: G. Lüdemann, Paulus, der Heidenapostel. Band I: Studien zur Chronologie, FRLANT 123, 1980.

## § 10. Die Gemeinde in Korinth

Gegen wen und gegen was hat Paulus zu kämpfen? Auf den ersten Blick: gegen moralische und religiöse Mißstände, z.B. sexuelle Freizügigkeit, Entartung der Abendmahlsfeier. Nun sind diese Zustände in bezeichnender Weise mit religiösem Enthusiasmus verknüpft. Es ist deutlich, daß im Bewußtsein der Korinther beides eine Einheit ist: Das Verhalten wird mit einem Freiheitsprinzip begründet (6<sub>18</sub> 10<sub>33</sub>), dieses wiederum mit der „Erkenntnis“ (8<sub>1</sub>), und diese entspringt aus dem Geisterlebnis (12<sub>48</sub>). Die Freiheit ist also nicht moralische Gleichgültigkeit, sondern Darstellung einer weltanschaulichen Position. Die Rekonstruktion derselben ist eine wesentliche Aufgabe der Auslegung der beiden Korintherbriefe. Sie ist schwierig, zumal auch in Korinth die Anschauungen durcheinandergelassen<sup>105a</sup>. Kap. 1 nennt drei oder vier Gruppen, 11<sub>18</sub> *σχίσματα*. Die Kap. 8–10 lassen Kontroversen über grundlegende Fragen des Verhaltens zur Welt erkennen. Auf der anderen Seite ist es nicht möglich, die Unterschiede zwischen den in Kap. 1 genannten Gruppen zu bestimmen. Und: die Gemeinde bildet nach wie vor eine Einheit. Als solche wendet sie sich mit Fragen (7<sub>1</sub>) und Delegationen (16<sub>18</sub>) an Paulus, und Paulus schreibt an die ganze Gemeinde. Das Abendmahl wird trotz aller Mißstände von der Gemeinde, nicht von den Gruppen begangen (11<sub>17</sub>). Da Paulus auf etwaige Sondermeinungen derselben nicht eingeht, ist es unmöglich, bestimmte Positionen, die Paulus bekämpft, einer bestimmten Gruppe zuzuschreiben<sup>106</sup>.

---

Er stellt die chronologischen Angaben der Act über Paulus in Frage. Positiv stützt er sich u. a. stark auf die Geschichte der Kollekte. Die Gemeinde in Korinth soll bereits vor dem Apostelkonzil gegründet sein. Im einzelnen setzt er an: Beginn der Europa-Mission (Philippi, Thessalonich) gegen Ende der dreißiger Jahre; Gründung der Gemeinde in Korinth ca. 41 (in diese Zeit setzt Lüdemann das Judenedikt des Claudius an); „Zwischenbesuch“; dritter Besuch zur Zeit Gallios 51. Auf eine größere Distanz zwischen Europa-Mission und Abfassung des 1Kor weist nach ihm auch die Entwicklung der Eschatologie des Paulus, die besonders in der Distanz zwischen 1Thess und 1Kor sichtbar wird.

<sup>105a</sup> Ein Teil der Versuche, die Position(en) der Gegner zu bestimmen, neigt zu Schematisierung und Konstruktion einer Einheit, wo mit Vielfalt zu rechnen ist. Das gilt vor allem von den Verfechtern der „Gnostiker“-Hypothese (s. u.).

<sup>106</sup> Etwa die in Kap. 1–3 bekämpfte Weisheit der Apollos-Gruppe oder der Christus-Gruppe. Auch über die Petrusleute ist nichts zu erschließen, zumal die Theologie des Petrus unbekannt ist. Versuche: S. Arai, NTS 19, 1972/73, 403ff.: Die Gegner finden sich vor allem unter den Reichen. Sie sind noch nicht Gnostiker, da sie keinen Bruch in der Gottheit lehren. H. Köster, HThR 61, 1968, 203ff.: Die Gegner berufen sich auf Herrenworte, stützen sich auf die Gattung *λόγοι σοφῶν*. Ähnlich H.-W. Kuhn, ZThK 67, 1970, 295ff. (s. zu 7<sub>10</sub>). Über Korinth hinausgreifend J. J. Gunther, St. Paul's Opponents. Über die Petrus-„Partei“: Ph. Vielhauer, NTS 21, 1974/75, 341ff., der m. R. vor Schematisierung warnt. Dieser Partei komme eine Schlüsselstellung zu. Sie sei 3<sub>11</sub> speziell im Blick. Auf sie dürften vor



Man kann also lediglich versuchen, allgemeine Charakteristika des korinthischen Denkens und Lebens nachzuzeichnen. Diese Arbeit wird noch durch das Problem erschwert, wieweit man den 2Kor beiziehen darf: Hat es Paulus dort mit denselben Gegnern zu tun wie im 1Kor (Schmithals), oder ist eine neue Gruppe in die Gemeinde eingerückt (Georgi, Bornkamm)?

Die neuere Forschung wurde durch F. C. Baur angestoßen<sup>107</sup>. Entsprechend seinem Geschichtsbild vom apostolischen Zeitalter bestimmt er die Gegner als Judaisten.

Aber diese These scheitert am Text: Im 1Kor müssen keine judaistischen Forderungen abgewehrt werden<sup>108</sup>.

Lütgert<sup>109</sup> stellte die Gegenthese auf: Die Gegner sind Hyperpauliner, Pneumatiker, Gnostiker. Die Christus-Partei will mit ihrer Parole die Freiheitspredigt des Paulus überbieten. Gegen diese Partei richtet sich der Stoß des Paulus.

Es ist verdienstlich, daß Lütgert nach dem Anteil fragt, den die Predigt des Paulus selbst, ihre Aufnahme und Verarbeitung durch seine Hörer an der Entwicklung in Korinth hatte. Aber die Zuteilung der erschlossenen Anschauung an eine bestimmte „Partei“ ist Willkür.

Reitzenstein<sup>110</sup> kehrt die Fragestellung um: Er gewinnt aus dem Brief das Bild des Paulus als eines Gnostikers. Daraus entwickelt sich das heute verbreitete Bild: Die Korinther sind Gnostiker. Paulus, selbst von gnostischen Ideen mitbestimmt, bringt gegen sie seine Theologie des Kreuzes zur Geltung, wenn auch gelegentlich nur gebrochen, da er selbst den bekämpften Enthusiasmus streift (→ 268.). Vor allem Schmithals verfißt die These, daß in Korinth nicht nur ein allgemeiner Enthusiasmus geherrscht habe, sondern eine durchkonstruierte mythologische Gnosis: Man verwirft im Sinne des Dualismus die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  Jesu (121-3). Die Lehre von Christus ist nur ein Spezialfall der Anthropologie. Die Gnostiker sind selbst  $\gamma\pi\sigma\tau\omicron\iota$ <sup>111</sup>. Der Dualismus bestimmt die libertinistische Theorie

---

allen die Angriffe auf den Apostolatsanspruch des Paulus zurückgehen. Der Anspruch der Kephas-Leute habe die Gruppenbildung erst ausgelöst. Die Existenz einer Christus-Gruppe wird von Vielhauer bestritten.

<sup>107</sup> Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde, Tübinger Zeitschr. 1831/4, 61–206.

<sup>108</sup> Die Forderung, sich des Opferfleisches zu enthalten, ist zwar von Haus aus jüdisch. Aber judaistisch wäre sie erst, wenn sie mit der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen begründet wäre.

<sup>109</sup> W. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, 1908. Modifiziert von A. Schlatter, Die korinthische Theologie, 1914.

<sup>110</sup> Hellenistische Mysterienreligionen 75ff. 333ff.

<sup>111</sup> Schmithals 332. Die Gnostiker-These wird auch vertreten von L. Schottroff; M. Winter (s. zu 268.). Skeptisch R. M. Wilson, NTS 19, 1972/73, 65ff.

und die daraus resultierende Praxis: Diese ist nicht Willkür. Sie bezieht sich streng auf die Vernichtung der Götzen und der *σάρξ*.

Daß der korinthische Libertinismus seinen bestimmten Inhalt hat, ist richtig. Das ergibt sich aus seiner weltanschaulichen Begründung. Nur ist dafür kein ausgebildeter, gnostischer Mythos nötig; ein solcher ist für Korinth auch nicht nachzuweisen. Man braucht diese Hypothese nicht, um den Text erklären zu können.

Es ist methodisch zu unterscheiden zwischen Gedanken und Begriffen, die an sich gnostisch sind, und solchen, die von der Gnosis aufgenommen werden können, aber schon vorher in einem ganz anderen weltanschaulichen Zusammenhang entworfen sind<sup>112</sup>. Das Begriffs- und Motivmaterial im 1Kor gehört ohne Ausnahme zur zweiten Gruppe.

Daß man in Korinth keine dualistische Christologie vertrat, ergibt sich aus 15<sup>1a</sup>.: Der Glaubenssatz, daß der Tod Christi eine Heilstat ist, wird nicht bezweifelt. Er kann vielmehr von Paulus als allgemein anerkannte Basis für seine Argumentation benützt werden.

Die korinthische Position ist nicht an Hand allgemeiner religionsgeschichtlicher Möglichkeiten zu rekonstruieren. Sicher ist nur, was aus dem Text zu erheben ist. Hypothesen sind nur soweit zulässig, als sie für die Interpretation desselben unabdingbar sind. Also: Fordert die deutliche strukturelle Einheit der vielfältigen Phänomene — Christologie, Enthusiasmus, Sakramentalismus, Erkenntnis- und Freiheitsparolen — die Annahme eines mythologisch-gnostischen Systems, um verständlich zu werden? Die Frage ist zu verneinen. Die Einheit wird durchaus aus der Übereinstimmung von Erhöhungschristologie und Enthusiasmus erklärt.

Man bleibt an der Oberfläche, wenn man historistisch-kausalistisch nach „Einflüssen“ synkretistischer, gnostischer Strömungen von außen her fragt und damit die Entwicklung in Korinth erklären will. Schon hinsichtlich der „Einflüsse“ muß ja die Gegenfrage gestellt werden: Es handelt sich um Leute, die erst seit kurzem Christen sind. Welche Ideen haben sie in die Gemeinde mitgebracht? Wie wirkt sich der christliche Glaube darauf aus? In welche Richtung wird ihr mitgebrachtes Denken gelenkt? Und wenn schon „Einflüsse“: Wie sind diese vom Glauben her möglich? Wie wirkt dieser als Prinzip der Aneignung und Auswahl? Es ist zu bedenken, daß er sich ja in den jeweiligen Denkformen ausspricht. So ist die „Übernahme“ ein Moment, das mit dem Glauben selbst gesetzt ist. Die entscheidende Frage ist dann die nach den Kriterien. Es ist die Frage des Paulus an die Korinther<sup>113</sup>. Im Verhältnis zu ihr

<sup>112</sup> Musterbeispiel ist der Grundsatz „Gleiches durch Gleiches“ (→ 2<sup>10a</sup>.); weiter ein Satz wie 2<sup>9</sup>, die Entsprechung von Erkennen und Erkanntwerden (8<sup>a</sup>).

<sup>113</sup> H. Köster, Paul and Hellenism, in: The Bible in modern Scholarship, 1965, 187ff.: „It is not the occurrence of such terms, concepts, myths, and theological doc-

liegt die Frage nach dem Denk-Material, dessen mehr oder weniger synkretistischem oder gnostischem Charakter, im Vordergründigen. Außerdem darf man dieses Material gar nicht zu genau bestimmen wollen. Jüdische, griechische (popularphilosophische) Gedanken, wie sie auf der Straße aufzulesen waren<sup>114</sup>, traditionelle Anschauungen der griechischen Religion, Mysterienwirkungen (Weihen, Ekstasen) — alles ist da und ist gar nicht reinlich zu sondern. Einzelne Spuren weisen auch darauf, daß sich das zu formieren beginnt, was sich später als „Gnosis“ präsentiert, also Gnosis in statu nascendi. Man mag die Korinther als Proto-Gnostiker charakterisieren<sup>115</sup>.

Versucht man, die Entwicklung in Korinth von den paulinischen Anfängen an zu verfolgen, so zeigen sich einige klare Linien. Der erste und wichtigste Faktor<sup>116</sup> ist die Zusammenfassung des „Evangeliums“ im Credo: Christus ist gestorben und auferweckt. Diese Formel kann man so deuten, als sei der Tod quasi annulliert; der Glaube habe sich nur an dem erhöhten Herrn zu orientieren<sup>117</sup>. Dann wird der Glaube zur Bewegung des spiritualen Aufstiegs mit dem Erlöser. Diese Bewegung kann bestätigt werden durch die — von Paulus in Korinth inaugurierten — Erfahrungen des Geistes in der Ekstase, die den Pneumatiker aus der Welt in den Himmel entrafft. Dann ist der Geist nicht mehr Kriterium und ἀρραβών, der mich als Gläubigen in der Welt festhält und mich hier im neuen Wandel führt. Die Geisterfahrung wird zur Selbsterfahrung und Christus zur Chiffre für dieselbe.

In dieselbe Richtung kann man sich auch durch die von Paulus eingeführten Stichworte „Weisheit“ und „Freiheit“ führen lassen. Im Sinne der pneumatischen Selbsterfahrung wird die Freiheit des Glaubens in ein weltanschauliches Prinzip umgesetzt, das die Entweltlichung der Pneumatiker verwirklichen soll<sup>118</sup>.

---

trines, but only the movement of interpretation of such traditional language, together with the quest for the criteria and for the direction of Paul's interpretation, that will inform us about Paul's thought and about his understanding of Christian existence, even if he shares the theological terminology of his opponents“ (193).

<sup>114</sup> „Der Weise ist König.“ „Dem Weisen gehört alles.“ „Erkenntnis macht frei.“

<sup>115</sup> In mancher Hinsicht gleicht der Befund demjenigen bei Philo.

<sup>116</sup> Von Paulus selbst als solcher bezeichnet, 151-3.

<sup>117</sup> Eine analoge Möglichkeit kann aus dem Verständnis der Taufe als Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus abgeleitet werden (Röm 6). Die Formel „Christus ist gestorben und auferstanden“ lädt ein, eine direkte Analogie zwischen Christus und dem Gläubigen herzustellen: „Wir sind mit Christus gestorben und auferstanden.“ Das durchkreuzt Paulus, indem er von unserer Auferstehung konsequent im Futurum spricht. Der Kol (2:12.) und Eph (2:10.) setzen dann auch für die Gläubigen den Aorist und kommen damit formal in die unmittelbare Nähe des Enthusiasmus (vgl. 2Tim 2:11). Sie wehren diesen dann auf ihre Weise ab.

<sup>118</sup> In welche Richtung der Einfluß des Apollos führte, kann höchstens vermutet werden.

Von dieser Umwandlung des auf das Wort bezogenen Glaubens in die geistliche Selbsterfahrung her erklären sich alle Erscheinungen, die im 1Kor begegnen, sowie auch der Stil des Kampfes des Paulus. Indem er konsequent die spirituale Aufstiegsbewegung durchkreuzt und die Denkrichtung umkehrt, stellt er klarer als in einem anderen Brief durch seine Theologie des Kreuzes die Geschichtlichkeit des Glaubens dar.

## 11-3 Das Präskript

- 1 Paulus, berufener Apostel Christi Jesu<sup>1</sup> durch den Willen Gottes<sup>2</sup>, und der  
 2 Bruder Sophenes, der Gemeinde Gottes, die in Korinth ist<sup>3</sup>, den in Christus  
 Jesus Geheiligten, den berufenen Heiligen<sup>4</sup>, mit allen, die den Namen unseres  
 3 Herrn Jesus Christus anrufen an jedem Ort, dem ihrigen und dem unsrigen  
 (oder: ihres und unseres [Herrn]<sup>5</sup>): Gnade sei mit euch und Friede von Gott,  
 unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus.

Das Präskript hat die zweigliedrige Form, die Paulus durchweg gebraucht<sup>6</sup>. Sie ist aus dem orientalischen Briefformular abgeleitet, aber weiterentwickelt<sup>7</sup>. Regelmäßige Bestandteile sind: superscriptio, adscriptio, salutatio<sup>7a</sup>.

<sup>1</sup> Reihenfolge „Christi Jesu“ mit P 46 B D G gegen K A und die Mehrzahl der MSS; s. Erklärung.

<sup>2</sup> κλητός kann man mit διὰ θελήματος θεοῦ zusammennehmen (K ü m m e l); vgl. Gal 1 18. Aber κλητός ἀπόστολος ist fester Ausdruck (Röm 11), und διὰ θελήματος θεοῦ kann κλητός ersetzen (2Kor 11). διὰ θελήματος θεοῦ wird sich also auf den Begriff κλητός ἀπόστολος insgesamt beziehen. Daß A D κλητός streichen, wird gerade so als Vereinfachung des überladenen Ausdrucks erklärlich (s. Lietzmann).

<sup>3</sup> τῆ οὐση vgl. Act 13 1 ἡ οὐσα ἐκολησία „die vorhandene“, vgl. Act 5 17; es handelt sich um einen Ausdruck aus der Kanzleisprache, s. Mayser II/1, 347f. Bei Paulus ist er nicht in derselben Weise technisch gebraucht wie in Act.

<sup>4</sup> Lietzmann faßt ἡγιασμένους adjektivisch: den geheiligten, berufenen Heiligen. Aber „den Geheiligten“ und „den Heiligen“ wirken eher als parallele Ausdrücke.

<sup>5</sup> Für die zweite Übersetzung: Schmiedel, Lietzmann. Aber beim Hören wird man nicht auf diese Verknüpfung kommen; κυρίου ἡμῶν steht zu weit entfernt.

<sup>6</sup> Ebenso die übrigen Briefe des NT mit Ausnahme des Jak und der beiden fingierten Briefe Act 15 23 23 28, der letztere von einem römischen Offizier an seinen Chef gerichtet; zweigliedrig auch 1Clem und Pol Phil. Zur zweigliedrigen Form vgl. Dan 4 1 Th (= 3 21 aram.): Ναβουχοδονοσορ ὁ βασιλεὺς πᾶσι τοῖς λαοῖς, φυλαῖς καὶ γλώσσαις τοῖς οἰκοῦσιν ἐν πάσῃ τῇ γῆ· εἰρήνη ὑμῖν πληθυνθεῖη (vgl. 1 und 2Pet; 1Clem). Sy Bar 78 2: „So spricht Baruch, der Sohn Nerijas, zu den Brüdern, die gefangen sind: Erbarmen (vgl. 1 und 2Tim; 2Joh; Pol Phil) und Friede sei mit euch.“ Lit.: Lietzmann zu Röm 11; Wendland, Literaturformen 411ff.; O. Roller, Das Formular der paul. Briefe, 1933, 55ff. 78ff.; E. Lohmeyer, ZNW 26, 1927, 158ff.; diesen korrigierend G. Friedrich, ThLZ 81, 1956, 343ff.; O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, 1964, 29ff.

<sup>7</sup> Siehe vorige Anm. Zur Reihenfolge von Absender und Empfänger s. G. R. Driver, Aramaic Documents of the Fifth Century B. C., 1957, 41f. Beispiele für Nennung des Empfängers an erster Stelle gibt es im orientalischen und im griechischen Brief: Murabbaʿat Nr. 48; Deißmann, LvO 139. Zur Entwicklung des orientalischen Formulars: Ursprünglich ist die einleitende Formel gar nicht Bestandteil des Briefes, sondern Diktatformel (Hinweis von K. Galling), vgl. die Briefe Driver Nr. 3. 13: „Von Arshan an Artawont: Ich schicke dir viel Frieden und Gedeihen.“ Dieser Charakter der Briefeinleitung hält sich noch bis zu den Briefen Bar Kosbas (Mur Nr. 42ff.): םלש ... ל ... ן.

<sup>7a</sup> Zum Präskript und zum ganzen Komplex 11-3, vgl. R. Baumann, Mitte und Norm des Christlichen, NTA 5, 1968.

V. 1: Nach seinem Namen nennt Paulus regelmäßig seine amtliche Stellung<sup>9</sup>: ἀπόστολος. Für ihn ist dieser Titel noch nicht auf die „Zwölf“ (sc. und ihn, Paulus, selbst) begrenzt (s. zu 9<sub>8</sub> und 15<sub>7</sub>). Und er ist nicht an den historischen Jesus geknüpft, sondern an den Auftrag des Auf-erstandenen<sup>9</sup>, und zwar an einen bestimmten Akt der Berufung. Mit dieser Unmittelbarkeit im Verhältnis zu Gott ist die Freiheit von jeder anderen Instanz und die Autorität des Apostelamtes dargestellt<sup>10</sup>. Der Vorgang der Berufung (vor Damaskus) ist mit κλητός nur angedeutet. Er wird von Paulus nie erzählt<sup>11</sup>. Das Verhältnis von Gott und Christus als Autoren der Berufung wird durch Gal 1:1-5. 11-16 erklärt: Sie erfolgt durch Christus nach dem Willen Gottes. Daher ist Paulus Apostel „Christi Jesu“. Daß er von Christus auf Gott als den Urheber zurückführt, ist für sein Denken typisch, s. zu 3<sub>23</sub>. Christus und Gott sind als Personen unterschieden. Aber ihr Wirken ist eine völlige Einheit.

Einen Mitabsender nennt Paulus auch sonst<sup>12</sup>. Die Einführung des Sosthenes<sup>13</sup> als „Bruder“ entspricht der geläufigen Selbstbezeichnung der Christen untereinander, deutet aber auch die Distanz gegenüber dem „Apostel“ an<sup>14</sup>. Die Reihenfolge „Christi Jesu“ findet sich nur im

<sup>9</sup> Die Ausführlichkeit, in der er das tut, ist ungewöhnlich, s. Roller 57 mit Anm. 244. Das erklärt sich aus der Bestreitung seines Anspruchs (s. zu Kap. 9; 15<sub>18</sub>). Die amtliche Stellung ist auch Phil 1<sub>1</sub> gemeint, wo Paulus sich zusammen mit Timotheus als δούλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ bezeichnet, s. die Komm. z. St.

<sup>10</sup> H. v. Campenhausen, Der urchristliche Apostelbegriff, StTh 1, 1948, 96-130; ders., Kirchl Amt 32ff.; zum Begriff überhaupt: L. Cerfaux, RScR 48, 1960, 76-92; Lit.- und Forschungsberichte: E. M. Kredel, ZkTh 78, 1956, 169-193. 257-305; G. Klein, Die zwölf Apostel, 1961 (gegen Ableitung vom jüdischen šaliach-Institut). Unmöglich ist die Ableitung aus der Gnosis (gegen W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 1961); s. zu 15<sub>9</sub>. F. Hahn, Der Apostolat im Urchristentum, KuD 20, 1974, 54ff. Enge Beziehung zwischen Titel und Verbum ἀποστέλλειν nimmt U. B. Müller 109ff. an.

<sup>11</sup> Aber auch deren Begrenzung. Sie ergibt sich aus der Bestimmung des Amtes im Sinne der Theologie des Kreuzes, die vor allem im 2Kor entfaltet wird, s. E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, 1942, 33-71 (Neudr. 1956). Der Amtsgedanke ist aus dem Wortcharakter des Heilsgeschehens entworfen: Es entsprechen sich καταλλαγή, λόγος τῆς καταλλαγῆς und διακονία τῆς καταλλαγῆς (2Kor 5<sub>18</sub>). Dieser Zusammenhang ist konstitutiv für die Aktualisierung des Heilsgeschehens in der Kirche durch die Predigt. E. E. Ellis, NTS 17, 1970/71, 437ff.: Die Mitarbeiter sind bei Paulus die Pneumatiker schlechthin; W. H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter, WMANT 50, 1978.

<sup>12</sup> Anders als Act 1 Zur sachlichen Bedeutung der Berufung des Paulus für sein Selbstverständnis s. R. Bultmann, ThR NF 6, 1934, 229-246; U. Wilckens, ZThK 56, 1959, 273-293.

<sup>13</sup> 2Kor; Phil; Phlm; 1Thess (zwei). Der Mit-Absender ist nicht Mit-Verfasser, vgl. den Singular V. 4.

<sup>14</sup> Timotheus ist nicht anwesend, 4:17 16:10. Spekulationen über die Identität des Sosthenes mit dem Sosthenes von Act 18:17 sind müßig. Der Name ist verbreitet.

<sup>15</sup> Nur im Phil räumt Paulus dem Mitabsender den gleichen Titel ein wie sich selbst, aber: δούλοι.

Genitiv und nach der Präposition ἐν, nicht aber, wenn noch der κύριος-Titel dabeisteht<sup>16</sup>. Ein Bedeutungsunterschied zwischen „Jesus Christus“ und „Christus Jesus“ besteht nicht<sup>16</sup>.

V. 2: Die adscriptio. Wie bei der superscriptio findet sich auch hier eine Häufung der Bestimmungen. Zum Text: Die Worte τῆ οὐσῆ ἐν Κορίνθῳ sind in P 46 B D\* G hinter ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ gestellt. Das ist mit Lietzmann als alter Fehler des „westlichen“ Textes zu beurteilen, der früh in Ägypten auftaucht. Die Umstellung ist stilistisch unerträglich. τῆ οὐσῆ . . . kann nicht von ἐκκλησίᾳ getrennt werden (vgl. 1Thess 2<sub>14</sub>). Allerdings wirkt auch die ursprüngliche Fassung überladen (ἡγιασμένοις neben κλητοῖς ἁγίοις). Soll man ἡγιασμένοις ἐν Χρ. Ἰ. als Glosse ausscheiden, zumal sich die Form ἡγιασμένος sonst bei Paulus nicht findet<sup>17</sup>? Sachlich freilich ist der Passus gut paulinisch, vgl. 6<sub>11</sub>: Er spricht den Gnaden-Charakter der Heiligung aus. Die Heiligkeit ist empfangen, nicht geleistet.

Die Wendung ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ<sup>18</sup> ist nicht mystisch-räumlich („im pneumatischen Christus“ bzw. „Christus-Leib“) zu verstehen. ἐν kann in die instrumentale Bedeutung (διὰ) hinüberspielen. Der Ausdruck weist auf das objektive Heilswerk, das Gott „in Christus“ vollführt: „In“ ihm erweist er seine Liebe (Röm 8<sub>39</sub>). Als Leitstelle kann 2Kor 5<sub>17</sub> dienen: In Christus versöhnte Gott die Welt mit sich. In Christus sind wir gerechtfertigt (vgl. 2Kor 5<sub>21</sub> mit Röm 5<sub>9</sub> und 1Kor 6<sub>11</sub>). Es ist also auf den Christus extra nos hingewiesen. Das Heilswerk ist die Voraussetzung für die Umkehrung: daß Christus in uns ist. Die — an sich mystischem Denken entsprechende — Reziprozität (Er in mir — Ich in ihm) ist bei Paulus durchaus im Sinne seiner theologia crucis verstanden und wird durch den Begriff des Glaubens bestimmt (Gal 2<sub>19-21</sub>)<sup>19</sup>. Das „Sein“<sup>20</sup> in Christus hebt nicht den eschatologischen Vorbehalt, die

<sup>16</sup> Ausnahme: Röm 8<sub>34</sub> (Text unsicher), vielleicht 2Kor 4<sub>8</sub> (Text unsicher). Zur Wortstellung s. Lietzmann zu Röm 1<sub>1</sub>, der mit Recht erklärt, daß in dieser Wortstellung noch durchschimmere, daß χριστός ursprünglich Appellativum war.

<sup>17</sup> L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, 1954, 361 ff. will unterscheiden: a) Jesus Christus = Jesus, den der Vater auferweckte und dem er die Anerkennung als Christus verschaffte; b) Christus Jesus = der Präexistente, der sich im Menschen Jesus manifestiert. Die Deutung ist schon deswegen unmöglich, weil hier der Gebrauch der christologischen Titel durch Paulus völlig verkannt ist; vgl. zu diesem W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn*, 1963.

<sup>17</sup> Weiß; Zuntz 91 f.

<sup>18</sup> Kramer (s. Anm. 16); F. Neugebauer, *In Christus*, 1961; M. Bouttier, *En Christ*, 1962.

<sup>19</sup> Entsprechend ist auch der parallele Austausch: Ich im Geist — der Geist in mir (Röm 8<sub>9</sub>) nicht mystisch gemeint.

<sup>20</sup> Das Verbum εἶναι spielt keine Rolle. Man darf das einfache Prädikatsverbum nicht zu einem eigenständigen Begriff des Seins steigern, der einen ontologischen Charakter des Verhältnisses des Gläubigen zu Christus suggeriert.

Künftigkeit der Auferstehung, auf (Röm 6:1-11)<sup>21</sup>. Die Wendung kann auf viele Sachverhalte und Verhaltensweisen bezogen werden und sie als „christlich“ bzw. kirchlich charakterisieren<sup>22</sup>. Dabei zeigen sich Nuancen im Gebrauch der verschiedenen christologischen Titel, ohne daß man eine schematische Konsequenz erkennt<sup>23</sup>.

Die Wahl des Wortes *ἐκκλησία*<sup>24</sup> als wichtigste Selbstbezeichnung der christlichen Gemeinschaft wird gewöhnlich auf das Vorbild des alttestamentlichen *קָהָל* zurückgeführt<sup>25</sup>. Doch ist diese Ableitung neuerdings mit guten Argumenten bezweifelt worden<sup>26</sup>. So oder so ist der heilsgeschichtliche und speziell eschatologische Sinn deutlich: *ἐκκλησία* gehört zusammen mit den weiteren Selbstbezeichnungen der Christen als

<sup>21</sup> Dies erscheint besonders klar durch den Vergleich mit der Wendung *σὺν Χριστῷ* (*κύριω*). Diese hat einerseits eschatologischen (1Thess 5:10), andererseits sakramentalen (Röm 6:11f.) Sinn.

<sup>22</sup> Paulus hat die Gemeinde in Christus gezeugt, 4:15; die Mühe ist nicht umsonst im Herrn, 15:58; seine Gefangenschaft wird in Christus bekannt werden, Phil 1:13. Die Kirchen, welche in Christus sind, sind die „christlichen“ Kirchen, 1Thess 2:14; Gal 1:22. Besonders charakteristisch für den weiten Spielraum ist Röm 16:17.

<sup>23</sup> Allzu schematisch unterscheidet F. Neugebauer (vgl. sein Resümee NTS 4, 1958, 124ff.): a) *ἐν Χριστῷ* sei gebraucht in Verbindung mit Heilsbegriffen, mit der Kirche, mit den Aposteln; b) bei *ἐν κύριω* dominiere der Gedanke an die Geschöpflichkeit des Menschen, und zwar sowohl indikativisch als auch imperativisch. Er muß aber selbst Ausnahmen zugestehen: 1Kor 7:22; Röm 16:11.12. In Röm 16 ist überhaupt kein Unterschied festzustellen. Vgl. weiter 1Kor 9:1 mit 4:15, Röm 9:1 mit 14:14; den Gebrauch bei *σὺν*.

<sup>24</sup> Lit.: Bauer, ThW s. v.; L. Cerfaux, *La théologie de l'église suivant saint Paul*, 1948; Bultmann, *Theol* 95ff. 306ff. (mit Lit.).

<sup>25</sup> L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT*, 1938.

<sup>26</sup> W. Schrage, „Ekklesia“ und „Synagoge“, *ZThK* 60, 1963, 178–202 fragt, warum die Christen *ἐκκλησία* und nicht *συναγωγή* wählten. Aus LXX ist diese Wahl nicht zu erklären, da dort kein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Wörtern besteht und da im NT der LXX-Ausdruck *ἐκκλησία κυρίου* fehlt. Schrage meint, *συναγωγή* hätte von der LXX her sogar nähergelegen, da das Wort in den späteren Partien eschatologische Bedeutung hat: Jes 56:8 (gegen Ableitung aus LXX auch J. Y. Campbell, *JThS* 49, 1948, 130–142). Auch die Erklärung mit Hilfe der Qumran-Texte versagt: *קָהָל* konnte ohne weiteres mit *συναγωγή* wiedergegeben werden. Schrage vermutet, *συναγωγή* sei zu eng mit dem Gedanken des Gesetzes verbunden gewesen. Daher hätten die Jerusalemer Hellenisten *ἐκκλησία*, und zwar gerade als politisch-profanen Begriff, gewählt. Erst von da sei er ins konservative Judenchristentum gelangt (Mt). Zu diesen Schlüssen reicht freilich das Quellenmaterial nicht aus. Z. B. erscheint *ἐκκλησία* Gal 1:12f. im Zusammenhang mit Kritik des Gesetzes; aber diese hängt nicht mit *ἐκκλησία* als Begriff zusammen. Und der Sprachgebrauch der Jerusalemer Hellenisten ist unbekannt. K. Berger, *ZThK* 73, 1976, 167ff.: Die christliche Verwendung schließt an jüdische Terminologie an, steht aber nicht im Gegensatz zu ihr. Vor dem NT bedeuten *קָהָל* und *ἐκκλησία* nur die aktuelle, versammelte Gemeinschaft. Erst später folgt die Entwicklung zur Bezeichnung der Gruppe, wofür das Bundesvolk in der Wüste kein Vorbild liefert.



ἅγιοι, ἐκλεκτοί<sup>27</sup>. Diese Begriffe charakterisieren die Christen als die Sammlung der Heiligen der letzten Tage. Das wird durch den Genitiv τοῦ θεοῦ noch unterstrichen<sup>28</sup>. Viel diskutiert ist die Frage, ob ἐκκλησία primär die einzelne Gemeinde (als die versammelte eschatologische Gemeinschaft) oder die Gesamt„Kirche“ sei<sup>29</sup>. Paulus gebraucht den Singular und den Plural (11<sup>16</sup>; 1Thess 2<sup>14</sup>), verwendet das Wort also für beides<sup>30</sup>. Dabei liegt der Gedanke zugrunde, daß sich die Kirche in der einzelnen Gemeinde manifestiert<sup>31</sup>.

κλητοῦς ἁγίοις: Subjekt der Berufung ist nicht der Apostel, sondern Gott oder Christus, vgl. V. 9; Röm 8<sup>30</sup> 9<sup>24f.</sup>. „Berufene“ hat denselben eschatologischen Sinn wie „Heilige“<sup>32</sup>. „Heilig“ ist — in der alttestamentlich-jüdischen Tradition — ein kultisch-eschatologischer Begriff. Die ethische Bedeutung ist sekundär<sup>33</sup>. Heiligkeit ist nicht ein Habitus des Einzelnen, sondern der Zustand der Gemeinde, in den man durch die Taufe versetzt ist. Paulus gebraucht das Wort nie singularisch vom einzelnen Christen<sup>34</sup>.

<sup>27</sup> W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewußtsein in der Urgemeinde und bei Jesus, 1943, 16ff.; Cerfaux, Église 91ff.; ebd. 89ff.: ἐκκλησία bedeutet „les convoqués saints“ nach LXX κλητῆ ἁγία; s. u. Anm. 32.

<sup>28</sup> Vgl. 10<sup>32</sup> 11<sup>22</sup> 15<sup>9</sup>; Gal 1<sup>13</sup>; τοῦ Χριστοῦ Röm 16<sup>16</sup> (Plural). Im ganzen der Theologie des Paulus genügt freilich die Definition der Kirche als ἐκκλησία nicht. Sie wird ergänzt durch deren Beschreibung als Leib Christi; s. zu 10<sup>16f.</sup> und 12<sup>12f.</sup>.

<sup>29</sup> Seit der berühmten Kontroverse zwischen R. Sohm und A. Harnack; R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892; A. Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten drei Jahrhunderten, 1910; K. Holl, Aufs. II 44–67; Bultmann, Theol 446ff.

<sup>30</sup> „Kirche“: 6<sup>4</sup> 12<sup>28</sup>; diese Bedeutung wird bestritten von Cerfaux, Église 84 (nach Verweis auf 11<sup>16</sup>): „L'Église de Dieu est celle qui réunit ces indigents; c'est nullement l'Église universelle.“

<sup>31</sup> K. L. Schmidt, ThW III 508; Bultmann, Theol 95ff. 306ff. Doch kann man diesen Sinn nicht schon aus dem Ausdruck τῆ οὐση . . . herauspressen; dieser ist harmlos (vgl. Phil 1<sup>1</sup>).

<sup>32</sup> Vgl. 1<sup>24</sup>. Berufene: 1QM IV 10 לֹא יִרְאָה, hinter לֹא לִהְיוֹת; CD IV 4 die bei Namen Gerufenen (vgl. auch ἐκλεκτός als eschatologischen Terminus, Mk 13<sup>20</sup>; Röm 8<sup>33</sup> usw.). Apokalyptik: Hen 50<sup>1</sup> 100<sup>s</sup>. Der Ausdruck κλητοὶ ἅγιοι wird gern von שְׂרָפָה-אֲרָמָה (Ex 12<sup>16</sup> usw.) abgeleitet; LXX übersetzt mit κλητῆ ἁγία (ThW I 108). Dieser alttestamentliche Ausdruck mag mitklingen. Doch ist die Eigenbedeutung, die κλητός und ἅγιος je für sich besitzen, ebenso zu beachten wie ihre enge Zusammengehörigkeit im eschatologischen Judentum.

<sup>33</sup> Heilig ist im AT Israel als das erwählte Volk: Ex 19<sup>6</sup>, dann der „Rest“: Jes 4<sup>3</sup> 62<sup>12</sup>; vgl. weiter Dan 7<sup>18</sup> 8<sup>25</sup>; 1Makk 1<sup>48</sup> 10<sup>39</sup>; Ps Sal 17<sup>26</sup>. Der eschatologische Sinn erscheint in der Apokalyptik: Hen 1<sup>9</sup> (Heilige = himmlische Wesen) 48<sup>7</sup> usw., und in Qumran: 1QM III 5; VI 6 usw.

<sup>34</sup> Die Selbstbezeichnung der Christen als ἅγιοι kann bis in die Urgemeinde zurückverfolgt werden; vgl. die Anwendung des Begriffs auf diese Röm 15<sup>25f.</sup>; 1Kor 16<sup>1</sup>; 2Kor 8<sup>4</sup> 9<sup>1.12</sup>. Doch ist nicht zu beweisen, daß sich die Urgemeinde in einem exklusiven Sinne so nannte (mit Kümmel, Kirchenbegriff 16 gegen K. Holl).

Der „ökumenische“ Ausblick in V. 2b wird von vielen Auslegern als schwierig empfunden. Weiß will ihn (zusammen mit 4<sub>17</sub> 7<sub>17</sub> 11<sub>16</sub> 14<sub>35</sub>) als Interpolation ausscheiden. Er stamme vom Sammler des Corpus Paulinum, in dem der 1Kor ursprünglich an der Spitze stand; dabei sei 2Kor 1<sub>1</sub> benützt worden. Aber man darf den Ausdruck nicht pressen und kann nicht argumentieren, Paulus könne doch nicht alle Christen grüßen. Er drückt sich plerophorisch aus im Sinne des universalen Kirchengedankens<sup>35</sup>. „Den Namen des Herrn anrufen“ ist ein Ausdruck des (griechischen) AT<sup>36</sup>. Die Christen deuten ihn vom κύριος = Jahwe um auf den κύριος Jesus; er wird geradezu zum technischen Ausdruck für „die Christen“<sup>37</sup>. Er zeigt, wie man den Glauben versteht: als Akklamation an den Herrn (in der Versammlung). Daraus ist wiederum zu ersehen, wie man den κύριος-Titel versteht<sup>38</sup>. Die Erweiterung des Grußes auf alle Orte<sup>39</sup> erklärt Lietzmann aus jüdischer liturgischer Sitte<sup>40</sup>.

V. 3: Die salutatio ist feierlich, dreigliedrig stilisiert<sup>41</sup>. Zugrunde liegt der hebräische „Friedens“-Gruß (s. Anm. 6. 7. 40)<sup>42</sup>, zu dem Paulus

<sup>35</sup> Vgl. den (freilich enger begrenzten) Ausblick 2Kor 1<sub>1</sub>.

<sup>36</sup> Ps 98<sub>1</sub> (99<sub>1</sub>); Joel 3<sub>5</sub>, aufgenommen Röm 10<sub>13</sub>; Act 2<sub>21</sub>. Der Ausdruck stammt also aus dem hellenistischen Judenchristentum. Zu Anrufen = Akklamation s. den Kontext von Röm 10<sub>13</sub>; Kramer 74f.; Ph. Vielhauer, EvTh 25, 1965, 44.

<sup>37</sup> Act 9<sub>14.21</sub>; 2Tim 2<sub>22</sub>.

<sup>38</sup> Es ist an die Akklamation im Gottesdienst gedacht; s. zu 12<sub>3</sub>. Es ist zu beachten, daß dieses „Anrufen“ kein Gebet ist. Dieses ergeht bei Paulus ausschließlich an Gott. An den „Herrn“ ergeht der kultische Ruf, dazu etwa persönliche Bitten (2Kor 12<sub>1</sub>); Bultmann, Theol 128ff. Anders G. Lohfink, BZ NF 18, 1974, 161ff.: Das Bekenntnis dürfe nicht im Gegensatz zur Anbetung gesehen werden. Aber davon ist ja nicht die Rede. Es geht einfach um den „Sitz im Leben“. Die Stellen, die L. anführt, sprechen gegen ihn. Wie sorgfältig Paulus unterscheiden kann, zeigt z. B. die Tatsache, daß er den Glaubensbegriff nicht auf den κύριος-Titel bezieht.

<sup>39</sup> U. Wickert, ZNW 50, 1959, 73—82 meint, die Schwierigkeit von V. 3 beseitigen zu können, indem er σύν nicht nur auf die Korinther, sondern auch auf Paulus und seine Umgebung bezieht. Paulus dehne nicht den Friedensgruß auf die übrige Christenheit aus, sondern sage den Korinthern, daß sie an dem Heil Anteil haben, das allen durch Christus erworben ist. Diese Auslegung geht am Wortlaut vorbei. Die Schwierigkeit bleibt bestehen.

<sup>40</sup> Auf Grund von zwei Synagogeninschriften: S. Klein, Jüdisch-Palästinisches Corpus Inscr Nr. 6 (= CIJ II 973): יהי שלום על המקום הזה ועל כל מקומות עמו ישראל; (Alma nördl. v. Safed). Nr. 8 (= CIJ II 974): [יהי שלום ב]מקום הזה ובכל מקומות ישראל; „Friede sei diesem Ort und allen Orten Israels.“ Daß τόπος im jüdischen Sprachgebrauch das Gottesdienstgebäude bedeuten kann, trägt hier nichts aus. Wohl aber ist zu beachten, daß die Wendung ἐν παντί τόπῳ einigermaßen fest ist, vgl. 2Kor 2<sub>14</sub>; 1Thess 1<sub>8</sub>; 1Tim 2<sub>8</sub>; Did 14<sub>3</sub> (Zitat aus Mal 1<sub>11</sub>); H.-W. Bartsch, Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen, 1965, 47ff. In der Wendung spricht sich ein Kirchengedanke aus, der durch Welt-Mission bestimmt ist. Die sprachliche Schwierigkeit der Stelle ist nicht zu bestreiten; aber eine sachliche ist nicht vorhanden, wenn man nicht den Wortlaut preßt.

<sup>41</sup> Doch kann das Fehlen der Artikel nicht, wie Lohmeyer meint, als Zeichen liturgischen Stils gewertet werden, s. die Kritik Friedrichs und vgl. 16<sub>22</sub>.

regelmäßig den „Gnaden“-Wunsch fügt<sup>43</sup>. Dadurch wird der Sinn des Großen spezifisch christlich, da natürlich χάρις nach Analogie des gesamten, klar geprägten paulinischen Sinns dieses Wortes verstanden werden will; es wird ja auch sofort im nächsten Vers aufgegriffen<sup>44</sup>. χάρις und εἰρήνη zusammen bezeichnen den Heilszustand schlechthin, und zwar einmal als eschatologischen Zustand (Röm 5<sub>1f</sub>), zum andern als reines Geschenk. Gott und der „Herr“ sind nicht nur einmalige Urheber dieses Zustandes, sondern bleiben ständig die Geber. Das ist ja schon im immer erneuten Sprechen des Segenswunsches enthalten. Der Vater-Titel für Gott ist weit verbreitet<sup>45</sup>. Das Christentum übernimmt ihn natürlich aus dem AT und Judentum<sup>46</sup>: Gott ist der Schöpfer und Erhalter, der Beschützer seines Volkes („Sohnes“). Der Vater und der Herr Jesus stehen als Geber des Heils parallel. Es ist nicht zu übersetzen „von Gott, unserem und des Herrn Jesu Christi Vater“, sondern: „von Gott, unserem Vater, und von dem Herrn Jesus Christus“, vgl. 1Thess 1<sub>1</sub> 3<sub>11</sub>. Gewiß kann Paulus Gott auch als den Vater Jesu Christi bezeichnen: 2Kor 1a. In diesem Nebeneinander spiegelt sich seine Christologie: Es herrscht „theoretische“ Subordination und „praktische“ Ko-operation. Da der Herr nichts anderes ist als der Vollbringer des Heilswerkes des Vaters, sind beide aus der Perspektive des Heils und Glaubens eine Einheit; so können sie durch das einfache „und“ koordiniert werden; vgl. auch 8<sub>6</sub> <sup>47</sup>.

<sup>43</sup> שָׁלוֹם ist primär das Wohlbefinden, zunächst das materielle, während im Griechischen εἰρήνη zuerst die Ruhe bezeichnet. Im NT ist der Friedensgedanke nach jüdischem Vorbild auf das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen (bzw. der Welt) bezogen. Dabei erhält sich das ursprüngliche Moment, daß der Friede objektiv gedacht ist, also nicht als „innerer“, Seelenfriede, sondern als der von Gott erklärte Friedenszustand (Lk 2<sub>14</sub>); erst von da wird er auch auf die Innerlichkeit bezogen (Röm 15<sub>13</sub>); vgl. den Ausdruck „der Friede Gottes“ Phil 4<sub>7</sub>; Gott ist der Gott des Friedens Röm 15<sub>33</sub> 16<sub>20</sub>; 2Kor 13<sub>11</sub>; Phil 4<sub>9</sub>; 1Thess 5<sub>23</sub>. εἰρήνη kann den gesamten Inhalt des „Evangeliums“ zusammenfassen: Röm 5<sub>1</sub>; Eph 2<sub>17</sub>. Zum hebräischen Friedensgruß: I. Lande, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT, Leiden 1949, 3ff.; E. Dinkler, Eirene, SAH 1973(1).

<sup>44</sup> Da χάρις ein für die Sprache des Paulus bezeichnendes Stichwort ist, kann man annehmen, daß er es in die Grußformel einführte, vielleicht als Ersatz für ἔλεος (s. o. Anm. 6) und im äußeren Anklang an das griechische χαίρειν.

<sup>45</sup> χάρις ist Gunst, die als Geschenk erwiesen, als Charme ausgestrahlt wird, auf der anderen Seite die empfangene Gunst, das Geschenk, das in der Form des Dankes zurückerstattet wird. Die LXX übersetzt mit χάρις usw. die Wortgruppe ἵππ (nicht etwa ἔλεος: „ἔλεος“). Paulus orientiert sich nicht an Eigenschaften Gottes, sondern am Heilswerk in Christus. So ist Gottes χάρις nicht seine gnädige Gesinnung, sondern die in Christus erwiesene Gnadentat (Röm 3<sub>24</sub>). G. P. Wetter, Charis, 1913; J. Moffatt, Grace in the NT, 1931; J. Wobbe, Der Charis-Gedanke bei Paulus, 1932; Bultmann,

<sup>46</sup> Zeus ist der „Vater der Menschen und Götter“; Jup-iter. [Theol 287ff.

<sup>47</sup> Schrenk, ThW V 1008ff.

<sup>48</sup> Daß „unser“ nur bei Gott steht, hat sachlich nicht viel zu bedeuten; klangliche Gründe dürften maßgeblich sein; vgl. 1Thess 3<sub>11</sub>.

## 14-9 Das Proömium (Danksgiving)

4 Ich danke (meinem)<sup>1</sup> Gott allezeit um euretwillen für die Gnade Gottes<sup>2</sup>,  
 5 die euch in Christus Jesus geschenkt wurde, daß<sup>3</sup> ihr in allem reich gemacht  
 6 wurdet in ihm<sup>4</sup>, an allem Wort und an aller Erkenntnis, da ja<sup>5</sup> das Zeugnis von  
 7 Christus<sup>6</sup> in euch<sup>7</sup> befestigt wurde, so daß es euch an keiner Gnadengabe  
 8 fehlt, die ihr die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus erwartet, der euch  
 auch befestigen wird bis zum Ende, (daß ihr) unbescholten (seid)<sup>8</sup> am Tage  
 9 unseres Herrn Jesus (Christus)<sup>9</sup>. Treu ist Gott, durch welchen ihr berufen  
 wurdet in die Gemeinschaft<sup>10</sup> mit seinem Sohn Jesus Christus, unserem Herrn.

Das „Proömium“ ist — im Anschluß an den profanen Briefstil — fester Bestandteil am Beginn der Briefe des Paulus<sup>11</sup>. Diese Danksagung gehört (wieder wie im profanen Brief) bereits zum „Kontext“; sie kann sogar dessen Hauptthema einführen<sup>12</sup>. Obwohl sie auf den Empfänger und den besonderen Inhalt des Briefes eingestellt ist, besteht eine ziemlich konstante Struktur<sup>13</sup>. Und der Stil ist nicht der der einfachen Mitteilung, sondern des feierlich formulierten Gebets jüdischen Typs. Dieser erscheint schon im Stichwort εὐχαριστεῖν<sup>14</sup>. Das „Individuelle“ liegt in der bewußten Steigerung bis hin zum Schluß V. 8f.

<sup>1</sup> μου om. B K\*. Zu μου vgl. Röm 12; Phil 12; Phlm 4.

<sup>2</sup> εὐχαριστεῖν wird konstruiert mit: περί 1Thess 12; Philo (Person und Sache in einem) Spec Leg I 211; ἐπί mit Dat. (der Sache) Philo Spec Leg I 67; Jos Ant I 193; Inschr., Pap., Paulus: Phil 12. s. Sb 717225: εὐχαριστῶν τοῖς θεοῖς ἐπὶ τῷ συντελέσαι αὐτοῦς & ἐπιγγεῖλαι αὐτῷ. ὑπὲρ 2Kor 111.

<sup>3</sup> ὅτι ist explizierend, nicht begründend (gegen Héring): „dafür daß“, s. Bauer s. v.; Röm 12, vgl. Ps-Callisth II 2211 und s. Anm. 13.

<sup>4</sup> Vgl. 2Kor 911. Bezeichnendes Wortspiel mit πᾶς!

<sup>5</sup> Vgl. 57; Bauer s. v.; Bl-Debr 4532.

<sup>6</sup> Es ist nicht θεοῦ (so B\* G) zu lesen, s. Zuntz 101f.; s. zu 21.

<sup>7</sup> Nämlich: „in eurer Mitte“.

<sup>8</sup> Breviloquenz, vgl. 1Thess 312 522; Phil 321; Winer 579f.

<sup>9</sup> Χριστοῦ om. P 46 B.

<sup>10</sup> Oder: „Teilhabe an ...“

<sup>11</sup> Die einzige — begründete — Ausnahme ist Gal. Den Zusammenhang mit der antiken Briefsitte zeigt Wendland, Lit.formen 213f.

<sup>12</sup> P. Schubert, Form and Function of the Pauline Thanksgivings, 1939, zeigt, daß das Proömium bei Paulus einen selbständigen Bestandteil der Briefmitteilung darstellt, besonders ausgeprägt im 1Thess, wo es mit dem Corpus des Briefes verschmolzen ist. P. Th. O'Brien, Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul, Suppl. NovTest 49, 1977.

<sup>13</sup> S. Schubert. Typen sind: a) εὐχαριστῶ, dann ein oder mehr Partizipien, Finalsatz oder finaler Infinitiv; 1Thess 122.; Phil 122.; Phlm 22.; b) (wie hier): εὐχαριστῶ... ὅτι und Konsekutivsatz; 2Thess 121. Vgl. den bekannten Brief des Apion BGU II 423 (Deißmann, LvO 145ff.; Lietzmann, KIT 14 Nr. 1): Ἀπίων Ἐπιμάχῳ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ πλεῖστα χαίρειν. Πρὸ μὲν πάντων εὐχομαὶ σε ὑγιαίνειν καὶ διὰ παντός / ἐρωμένον εὐτυχεῖν μετὰ τῆς ἀδελφῆς / μου καὶ τῆς θυγατρὸς αὐτῆς καὶ τοῦ ἀδελφοῦ / μου. Εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ Σεράπιδι, ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θαλάσσαν / ἔσωσε εὐθέως.

<sup>14</sup> Oder εὐλογητός (so 2Kor 12; Eph 12; 1 Petr 12). Zu den Formen der „Eucharistie“ und „Eulogie“ (überscharf scheidend) N. A. Dahl, ThZ 7, 1951, 241-264. Die Be-

V. 4: Das Objekt, für das man dankt, ist mit *περί* eingeführt<sup>15</sup> und mit *ὅτι* erläutert<sup>16</sup>. *ἐπί* gibt den Grund an.

Die Versicherung, daß er unablässig (*πάντοτε*) dankt, ist für die Proömien typisch<sup>17</sup>. Empfänger des Gebets ist Gott, nicht der „Herr“<sup>18</sup>. Die an sich formelhaft wirkende Wendung wird von Paulus zur lebendigen Verbindung von Apostel und Gemeinde gemacht.

Der Charakter der *χάρις* als eines freien Geschenks wird unterstrichen durch die Beifügung des Passivs von *διδόναι*. Das tut Paulus gern, sowohl, wenn er von der Gabe an die Gemeinde (2Kor 8,1; Röm 12,6), als auch, wenn er von „seiner“ speziellen Gnade, seinem Apostelamt, redet (3,10; Gal 2,9; Röm 12,8 15,16). *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ist mit *δοθεῖσαν* zu verbinden<sup>19</sup>: Gott hat die Gnade „in Christus Jesus“ gestiftet und zugleich übereignet<sup>20</sup>. Der Gedanke wird verständlich, wenn man den unmystischen Sinn der Wendung festhält: Der Christus extra nos ist gemeint. Das wird durch V. 5 bestätigt. Dieser umschreibt die Bedeutung der Gnade. Es kommt Paulus nicht auf eine erschöpfende Definition des Begriffes an, sondern, wie die nächsten Verse zeigen, auf eine Illustration durch die konkreten Gnadengaben, die in der Gemeinde in Erscheinung treten. Er gibt hier einen ersten Hinweis auf die Art und Intensität des korinthischen Gemeindelebens<sup>21</sup>; er ist aufschlußreich für den Ton und Inhalt des ganzen Briefes: *ἐπλουτίσθητε*<sup>22</sup>. Das hinzugefügte *ἐν αὐτῷ* hat den kriti-

deutung „danksagen“ von *εὐχαριστεῖν* ist hellenistisch (seit Polyb; Belege s. Bauer und ThW; Epict I 4,23 10,3 II 23,8 (*ὄπερ*); LXX: Jdth 8,25; 2Makk 1,11; 3Makk 7,16). Der Stil der Danksagung ist jüdisch-liturgisch. Danach ist Schubert zu modifizieren. Dieser erklärt mit Recht das Proömium als hellenistische, nicht-jüdische Stilform. Aber die Ausführung folgt bei Paulus jüdischem Gebetsstil. Siehe E. Bickerman, *Bénédiction et prière*, RB 69, 1962, 524–532; J. M. Robinson, *Die Hodajot-Formel in Gebet und Hymnus des Urchristentums*, in: *Apophoreta* (Festschr. E. Haenchen), 1964, 194 ff.; hier Belege für den jüdischen, liturgischen Gebrauch von *εὐχαριστεῖν* (s. auch zu 14,10): *Const Apost VII 30,1: εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ καὶ ἐξομολογούμενοι ἐφ' οἷς εὐηργέτησεν ἡμᾶς ὁ θεός. VII 38,4: περὶ πάντων σοὶ διὰ Χριστοῦ εὐχαριστοῦμεν, ὁ καὶ φωνὴν ἑναρθρον εἰς ἐξομολόγησιν δωρησάμενος.*

<sup>15</sup> Siehe o. Anm. 2.

<sup>16</sup> Röm 1,8, vgl. Ps-Callisth II 22,11.

<sup>17</sup> Vgl. typische Stichworte der Proömien wie *ἐν παντὶ καιρῷ, ἀδιαλείπτως, διὰ παντός*; 1Thess 1,2.; Röm 1,9; Phil 1,2.; Kol 1,3; E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the NT*, Lund's Univ. Årsskr. N. F. Avd. 1, Bd 55, Nr. 3, 1963, 72.

<sup>18</sup> S. o. Anm. 38. Das gilt für die Proömien durchweg. Vgl. J. Gnllka, *Der Philipperbrief*, zu Phil 1,3.

<sup>19</sup> Nicht mit *ὁμῖν* („euch, sofern ihr in Christus seid“).

<sup>20</sup> Zu *ἐν* vgl. 15,22; 2Kor 1,18ff.

<sup>21</sup> Man mag von der Erfahrung der Gemeinde reden, muß aber dabei feststellen, daß die Erfahrung kein Kriterium für die Bewertung der Geistesgaben ist, sondern dem Kriterium „in Christus“ unterworfen ist, vgl. zu 12,3. In dieselbe Richtung weist auch die passivische Ausdrucksweise: *ἐπλουτίσθητε*. Paulus läßt nicht zur Selbstbeobachtung ein, sondern zum Dank an den Geber, s. die Kritik des korinthischen „Reichtums“ 4,8.

<sup>22</sup> Es gibt einen spezifisch religiösen Gebrauch der Wortgruppe *πλουτ-*: Gott ist reich und schenkt aus seinem Reichtum, Röm 2,4 11,23; Phil 4,19; s. zu 4,8.

schen Sinn, die Selbstbespiegelung im eigenen Reichtum abzuwehren<sup>23</sup>. ἐν παντί darf man natürlich nicht pressen; eine solche allgemeine Rede-weise ist verbreitet<sup>24</sup>. Seinen konkreten Inhalt bekommt ein solches πᾶς durch den Kontext, in diesem Fall durch den Hinweis auf die χαρίσματα (Phil 4.12; 1Thess 5.18). Illustrationsmaterial liefern vor allem Kap. 12–14. Aus der Fülle der χαρίσματα (12.4ff.) werden zwei für die geistige Verfassung der Korinther besonders bezeichnende und später kritisch besprochene (z. B. 8.1ff.) herausgegriffen: λόγος und γνῶσις (vgl. 12.8 13.11. 81.; 2Kor 8.7 11.6; anders 4.19f.)<sup>25</sup>. Es handelt sich um übernatürliche Gaben, nicht um Überhöhung der natürlichen<sup>26</sup>. V. 6: καθώς „da ja“<sup>27</sup>: Paulus deutet weiterhin Kriterien für die Bewertung der pneumatischen Phänomene an, und zwar nicht psychologische, sondern objektive: das Evangelium, durch das die Gemeinde gestiftet ist. Sein Inhalt wird durch den gen. obj. τοῦ Χριστοῦ angegeben<sup>28</sup>. Der Inhalt wird später noch genauer umrissen: 2.1ff. ἐβεβαίωθη blickt in hellenistischer Ausdrucksweise<sup>29</sup> auf die Gründung und Entwicklung der Gemeinde, wieder so, daß die

<sup>23</sup> Als Kommentar vgl. 2Kor 8.9.

<sup>24</sup> 3.21: „Alles ist euer.“ 2Kor 7.11.16 8.7 9.8.11; Mt 11.27; Act 17.23ff.: Gott, der alles gemacht hat, gibt allen alles. Das Motiv ist natürlich je nach Kontext wandlungsfähig. Zum philosophischen Gebrauch s. zu 3.21. Es wird pantheistisch entfaltet Corp Herm V 10.

<sup>25</sup> K. Barth 2f. erkennt den kritischen Sinn: „λόγος und γνῶσις und χαρίσματα sind ihm (sc. Paulus) offenbar noch kein Letztes, religiöse Vitalität noch keine Gewähr für den christlichen Ernst, der unklagbar (ἀνεγκλητος) des Endes wartet (17.8).“ Die Kritik wird vorläufig nur angedeutet durch ἐν αὐτῷ, den Hinweis auf die Parusie (s. o.), den Gebrauch des Passivs.

<sup>26</sup> So Bachmann: „In diese (sc. griechische) Naturart senkte der Geist Gottes seine Keime.“ Von Ironie ist nichts da (gegen Allo): Kritisiert werden nicht die Gaben, sondern deren Bewirtschaftung durch die Korinther. Lietzmann setzt den Akzent falsch: Paulus nenne „nur“ intellektuelle und charismatische (sic!) Vorzüge; die sittliche Vollkommenheit erwarte er erst von der Zukunft. Die Vollkommenheit („Untadeligkeit“) ist Gabe, nicht Ergebnis ihrer Leistung. Sie ist ihnen bereits geschenkt; aber sie kommt erst in der Zukunft an den Tag: 4.5; Phil 1.10f. Den Inhalt von λόγος und γνῶσις muß man vorläufig in der Unbestimmtheit lassen, in der die beiden Wörter hier erst andeutend gesetzt sind, s. dann zu 8.1ff. 12.8.

<sup>27</sup> Vgl. 5.7; Bauer s. v.; Bl-Debr 453s; man darf das Wort nicht (nach Röm 12.6) eng fassen: „in dem Maße . . .“ Weiß erklärt: „wie ja“; Paulus appelliere an die Erfahrung: Das Zeugnis werde durch die Verleihung von λόγος und γνῶσις bekräftigt. Dagegen sprechen Sprachgebrauch und der Tenor der Stelle, s. Bachmann, der mit Recht auf den Aorist hinweist.

<sup>28</sup> τοῦ θεοῦ B\* G ist sekundär, s. zu 2.1.

<sup>29</sup> Inschr. Priene 123s: ἐβεβαίωσεν τὴν ἐπαγγελίαν; Philo Conf Ling 197. Schlier, ThW I 602f. will nach dem verbreiteten juristischen Gebrauch des Wortes verstehen: Das Evangelium wurde rechtskräftig vorgebracht. Aber der Wortlaut läßt nicht zu dieser engen Fassung ein. βεβαιῶν kann mit juristischen und soteriologischen Termini verbunden sein: 2Kor 1.21, s. Windisch z. St.; E. Dinkler in: Neotestamentica et Patristica (Festschr. O. Cullmann), 1962, 177–180; vgl. Röm 15.8; Phil 1.7; Hebr 2.8 6.16 9.17.

Objektivität der Faktoren ihres Lebens zur Geltung kommt; ἐν ὑμῶν meint nicht: in eurem Inneren, sondern: in eurer Mitte (vgl. Phil 1 6). Ein solcher Rückblick gehört zu den festen Motiven der Proömien (1Thess 1 22.; Phil 1 22.).

V. 7 wiederholt V. 5 in negativer Fassung. ὥστε κτλ.<sup>30</sup> formuliert das Ergebnis der „Gnade“ (also den tatsächlichen Zustand der Gemeinde); man darf die Konjunktion nicht auf V. 5 oder V. 6 eingrenzen. ὑστερεῖσθαι heißt entweder „Mangel haben“ oder (vergleichend) „zurückstehen“. Im ersten Fall wäre der Genitiv zu erwarten. Für die zweite Bedeutung spricht auch ἐν, vgl. zu ihr 2Kor 11 9; Phil 4 12<sup>31</sup>. Dennoch ist die erste vorzuziehen. Denn es kommt nicht auf den Vergleich mit anderen Gemeinden an, sondern auf den Hinweis auf den Reichtum der korinthischen: „Alles“ ist ihr geschenkt, nichts mangelt ihr, d. h.: kein χάρισμα<sup>32</sup>.

Scheinbar unvermittelt geht Paulus zu einem eschatologischen Ausblick über<sup>33</sup>. Aber auch das ist Proömien-Stil (Phil!). Darin drückt sich sein Kirchengedanke aus: Das jetzige Walten des Geistes in der Gemeinde ist Vorzeichen der Zukunft. Zugleich ist im Hinweis auf diese eine Grenze gezogen: Der Besitz der χαρίσματα ist noch nicht die Verwirklichung des Eschaton, sondern Unterpfand dessen, was sein wird. Die Zeit des Geistes ist noch Zeit der Erwartung, freilich unter dem positiven Zeichen des Waltens der göttlichen Kräfte. Das Wort ἀποκάλυψις gebraucht Paulus sonst nicht von der Parusie Jesu<sup>34</sup>. Dagegen ist der κύριος-Titel mit ihr verknüpft<sup>35</sup>. Unter dem Vorzeichen von χάρις/χαρίσματα/πλοῦτος ist der Vorblick auf sie nicht neutral „Erwartung“, sondern positiv Hoffnung<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> Zu den ὥστε-Sätzen in Proömien s. o. Anm. 13 (P. Schubert). ὥστε ist nicht final (gegen Allo, der im Vorausgehenden Ironie einliest und nun die Aussage von V. 7 in die Zukunft verschieben muß).

<sup>31</sup> Schlatter z. St. mit Verweis auf 2Kor 11 6. Plat Resp 484 d: μηδ' ἐν ἄλλω μηδὲν μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντες.

<sup>32</sup> Zu χάρισμα s. zu 12 28. Weiß mit Recht: in ἐν wirkt ἐν παντί V. 6 nach.

<sup>33</sup> ἀπεκδέχεσθαι meint das Ganze der Einstellung zur Zukunft, damit der Glaubenshaltung überhaupt. Der gedankliche Übergang ist in Wirklichkeit nicht so abrupt, wie er auf den ersten Blick erscheint: Der Glaube ist durch und durch eschatologisch verstanden — und es herrscht die Erwartung, daß der Herr nahe sei. ἀπεκδέχεσθαι hat im NT durchweg eschatologische Bedeutung: Röm 8 19. 22. 25; Gal 5 5; Phil 3 20; 1 Petr 3 20. P. v. d. Osten-Sacken, ZNW 68, 1977, 176 ff.: In V. 7b-9 bedient sich Paulus „eines fast unversehrt erhaltenen Traditionsstückes“. Darauf weisen Terminologie und Stil. Paulus korrigiert den korinthischen Enthusiasmus; so wird die Härte des Übergangs verständlich. Synofzik 16 ff. ist gegenüber der Annahme eines aktuellen Bezugs vorsichtig, da der eschatologische Ausblick Stilelement der Danksagung ist.

<sup>34</sup> So auch 2Thess 1 7.

<sup>35</sup> Phil 3 20 4 5. Die Verknüpfung ist dem Paulus schon vorgegeben in dem Ruf „maranatha“, s. zu 16 22.

<sup>36</sup> Bengel z. St.: character Christiani veri vel falsi, revelationem Christi vel expectare vel horrere.

V. 8: Der Schluß von V. 7 wird am Schluß von V. 8 wiederholt, was Weiß beanstandet.  $\delta\varsigma$   $\kappa\tau\lambda.$ : Der  $\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\upsilon\omicron\nu$  ist Gott, vgl. 2Kor 1 21 und V. 9 37.  $\kappa\alpha\iota$  hinter Relativum ist nicht zu übersetzen<sup>37</sup>. Paulus spricht nicht einen Wunsch, sondern eine Gewißheit aus, wie im Proömium des Phil (1 6)<sup>38</sup>. Das (zukünftige) Schicksal der Gemeinde wird unter dem Gesichtspunkt der Parusie beurteilt<sup>40</sup>.  $\xi\omega\varsigma$   $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$  muß in diesem Zusammenhang bedeuten: „bis zum Weltende“<sup>41</sup>.  $\acute{\epsilon}\nu$   $\tau\eta$   $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$ : korrekt wäre  $\epsilon\iota\varsigma$  . . . (Lietzmann)<sup>42</sup>. „Tag des Herrn“ ist ein aus dem AT stammender, eschatologischer Ausdruck („Tag Jahwes“<sup>43</sup> =  $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\alpha$   $\kappa\upsilon\rho\iota\upsilon\omicron\upsilon$ ;  $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$  ist auf Jesus umgedeutet).  $\acute{\alpha}\nu\acute{\epsilon}\rho\kappa\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$ : Die Ausdrucksweise entspricht dem forensischen Stil der Eschatologie; der Tag des Herrn bringt das Gericht<sup>44</sup>. Ihre Untadeligkeit kommt den Gläubigen erst im Gericht, durch den Spruch des Richters, vor Augen. Sie wird nicht in der Gegenwart zum Gegenstand der Reflexion. V. 9: Ist der Anklang von  $\acute{\epsilon}\kappa\lambda\acute{\eta}\theta\eta\tau\epsilon$  an  $\acute{\alpha}\nu\epsilon\gamma\kappa\lambda\acute{\eta}\tau\omicron\upsilon\varsigma$  beabsichtigt? Zu  $\pi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  vgl. 10 13; 1Thess 5 24; Ps 144 13a<sup>45</sup>.  $\delta\iota\acute{\alpha}$  bezeichnet hier natürlich nicht die Vermittlung, sondern die Urheberchaft, vgl. V. 1<sup>46</sup>. Die passivische Redeweise (im Aor.) hält sich durch. Auch das Verständnis der Christus-Gemeinschaft ist durch die Berufung bestimmt. Sie ist nicht als mystische Erlebnis-Gemeinschaft verstanden, sondern als Zugehörigkeit zum Herrn bis zur Parusie<sup>47</sup>. Warum an dieser Stelle der Titel „Sohn“ gebraucht ist, sieht man aus 1Thess 1 10; Gal 4 11.; Röm 8 29<sup>48</sup>.

<sup>37</sup> Anders G. Friedrich, KuD 9, 1963, 239f., der eine durchgehende christologische Konzentration findet und entsprechend auf Christus deutet.

<sup>38</sup> Siehe Haenchen, Apg 108 Anm. 6.

<sup>39</sup> Vgl. 2Kor 1 21 und  $\sigma\tau\eta\rho\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  Röm 1 11f.; zur Sache auch 1Thess 3 2. 13.

<sup>40</sup> Zum Ausblick vgl. Phil 1 6. 10. Dort sieht man, wie Paulus selbst in die Erwartung einbezogen ist: Er muß sich im Gericht durch sein Werk ausweisen.

<sup>41</sup> D G:  $\acute{\alpha}\chi\rho\iota$ ; P 46:  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$ ; dazu Zuntz 20: aus einer (sachlich richtigen) Glosse  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omega\varsigma$ ?  $\xi\omega\varsigma$   $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$ : Dan 6 27 Th; vgl. 2Kor 1 3, wo Bauer s. v. und Windisch z. St. eschatologisch deuten; Lietzmann dagegen: „vollkommen“; hier dagegen vertritt er ebenfalls das eschatologische Verständnis.

<sup>42</sup> Dagegen würde Phil 1 10  $\acute{\epsilon}\nu$  näherliegen.

<sup>43</sup> Am 5 18ff.; Joel 3 4 = Act 2 20; s. zu 3 13 4 5.

<sup>44</sup> Paulus kann sowohl vom  $\beta\eta\mu\alpha$  Christi (2Kor 5 10) als auch Gottes (Röm 14 10; v. l.  $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ ) reden; zur Sache s. Röm 2 5. Der Stil ist wieder für das Proömium typisch, vgl.  $\acute{\alpha}\pi\rho\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\iota$  Phil 1 10, ferner 1Thess 3 13 5 23; Kol 1 22.

<sup>45</sup> J. T. Sanders, JBL 81, 1962, 358f. sieht in der Wendung die Wiedergabe der jüdischen  $b^{\circ}rakha$  (sonst:  $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma$ , 2Kor 1 3). W. C. van Unnik, in: Studia Paulina, 1953, 221 verweist auf die Benediktion  $\eta\psi\alpha\lambda\mu$   $\gamma\alpha\mu\alpha\eta$   $\mu\alpha\kappa\alpha\eta$   $\lambda\alpha\eta$ ; vgl. 1Thess 5 24. P. v. d. Osten-Sacken a. a. O. zu „treu ist Gott“: Der Treuespruch, an sich reiner Zusage, wird durch die Einfügung an dieser Stelle zum Teil der Danksagung.

<sup>46</sup> Daher ist  $\delta\iota\acute{\alpha}$  in den MSS z. T. durch  $\acute{\omicron}\pi\acute{\omicron\varsigma}$  ersetzt (D\* G). Belege s. Bauer s. v.  $\delta\iota\acute{\alpha}$  A III 2b $\beta$ ; vgl. 2Kor 1 1 8 5; Gal 1 1 4 7. Gott der Berufende: 7 15ff.; Gal 5 8; Phil 3 14; 1Thess 2 13 4 7 5 24; Röm 8 30 9 13. 24 11 20.

<sup>47</sup> An die sakramentale Teilhabe am Herrn ( $\rightarrow$  10 16) ist an dieser Stelle nicht gedacht.

<sup>48</sup> Zur Verknüpfung des Proömiums mit dem Brief vgl. J. T. Sanders, JBL 81, 1962, 348–362; T. Y. Mullins, NovTest 7, 1964/65, 44ff.



## I. Teil:

Die Spaltungen in der Gemeinde 1<sup>10-4<sup>21</sup></sup>

Dieser Briefteil ist weder stilistisch noch inhaltlich eine Einheit. Wohl aber ist im Hintergrund der vielfachen Einzelthemen eine theologische Geschlossenheit zu erkennen.

Mit 1<sup>10</sup> beginnt die Korrespondenz. Nun befaßt sich ja der ganze Brief mit aktuellen Themen, die in Korinth aufgebrochen bzw. als Anfragen an Paulus gerichtet sind. Davon hebt sich aber dieser erste Teil nochmals ab, weil Paulus den Korinthern die Sachfragen, welche mit ihrem Parteiwesen gestellt sind, erst bewußt machen muß. Einen ersten Überblick gibt der Abschnitt 1<sup>10-17</sup>. Hier ist der Ton durch das eröffnende παρακαλῶ bestimmt, das mit der Danksagung kontrastiert. Nachher greift Paulus weit über den konkreten Anlaß hinaus (ab V. 18): Er deutet das Wesen der Gemeinde in grundsätzlichen Ausführungen aus Inhalt und Form des Evangeliums. Dieses wird als Gottes Weisheit dargestellt, die in der Welt paradox, in der Form von (nach den weltlichen Maßstäben) Torheit erscheint. Mit 2<sup>8</sup> gehen die Ausführungen in den Mysterienstil über. Von 3<sup>1</sup> an wendet sich Paulus wieder in direkter Anrede an die Gemeinde. Wieder werden — schon stilistisch — Höhepunkte erreicht, die weit über den zufälligen Anlaß hinausragen: 3<sup>21-23</sup> 4<sup>8-13</sup>. Am Ende kehrt Paulus in den Stil der Paränese zurück, so diesen Briefteil in sich abrundend: 4<sup>14-21</sup>.

1<sup>10-17</sup> Die Gruppen in der Gemeinde

- 10 Ich ermahne euch aber, Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, daß ihr alle einmütig seid<sup>1</sup> und daß unter euch keine Spaltungen seien, sondern daß ihr vollendet seid<sup>2</sup> in derselben (einen) Gesinnung und in derselben  
11 Überzeugung. Denn es wurde mir, (meine)<sup>3</sup> Brüder, von den Leuten der  
12 Chloe über euch eröffnet, daß es unter euch Streitigkeiten gibt. Ich meine dies, daß jeder von euch sagt: Ich gehöre zu Paulus, ich zu Apollos, ich zu Kephas,

<sup>1</sup> Zum Gebrauch von ἓνα s. Bl-Debr 388ff.; bei Verben des Bittens: 392<sub>1</sub>; vgl. 1618f.; 2Kor 12a. τὸ αὐτὸ λέγειν: Thuk V 31e: Βοιωτοὶ δὲ καὶ Μεγαρῆς τὸ αὐτὸ λέγοντες ἡσύχαζον; dazu Schol z. St.: τὴν αὐτὴν γνώμην ἔχοντες. IMAeg (= IG XII 1) Nr. 145 (Grabinschrift): ταῦτὰ λέγοντες, ταῦτὰ φρονούντες ἤλθομεν τὰν ἀμέτρητον ὁδὸν εἰς Ἄϊδαν.

<sup>2</sup> Siehe Bauer s. v. καταρτίζω. Es ist abwegig, σχίσμα als „Riß“ und καταρτίζω als „flicken“ zu deuten.

<sup>3</sup> Om. P 46 C\*.

13 ich zu Christus<sup>4</sup>. Ist Christus zerteilt? Wurde etwa Paulus für euch getreu-  
 14 zigt? Oder wurdet ihr auf den Namen des Paulus getauft? Ich danke<sup>5</sup>, daß ich  
 15 keinen von euch getauft habe außer Krispus und Galus, damit nicht jemand  
 16 sage, ihr seid auf meinen Namen getauft worden. Ja doch, ich habe auch das  
 Haus des Stephanas getauft. Sonst wüßte ich nicht, daß ich noch einen anderen  
 17 getauft hätte<sup>6</sup>. Denn Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern zu  
 predigen, nicht in Wortweishheit, damit nicht das Kreuz Christi entleert werde<sup>7</sup>.

V. 10: Die betont „paränetische“ Eröffnung der Korrespondenz<sup>8</sup> steht nicht in Spannung mit der Anrede „Brüder“; die Ermahnung ist Bestandteil des brüderlichen Umgangs<sup>9</sup>. Der Aufruf wird durch den Hinweis auf den Namen des Herrn verstärkt<sup>10</sup>. Der Name repräsentiert die Person. Die Verwendung von *ὡς* hat sich in der Koine gegenüber dem klassischen Sprachgebrauch stark ausgedehnt<sup>11</sup>. τὸ αὐτὸ λέγειν ist eine gängige Wendung<sup>12</sup>. Paulus benützt sie als paränetischen Topos, für den es keines konkreten Anlasses bedarf; zur Sache vgl. Phil. 1:27–28. Im Fall der Korinther ist freilich ein Anlaß gegeben. Das Wort σχίσματα<sup>13</sup> enthält an sich lediglich die neutrale Feststellung von Spaltungen.

<sup>4</sup> Die Aufgliederung μέν — δέ — δέ zeigt, daß Paulus vom Standpunkt des Berichterstatters aus formuliert.

<sup>5</sup> + τῷ θεῷ C D G R.

<sup>6</sup> Bauer s. v. οἶδα 5 meint, daß das Wort in die Bedeutung „ich erinnere mich nicht, daß . . .“ hinüberspielt; vgl. Lukian Dial Meretr I 1: οἶσθα αὐτὸν ἢ ἐπιλέλῃσαι τὸν ἄνθρωπον; Ch. Burchard, ZNW 52, 1961, 81f.: „Im übrigen wüßte ich nicht, daß . . .“ el. „daß“ → 710.

<sup>7</sup> τοῦ Χριστοῦ ist trotz des Artikels nicht titular zu fassen. Der Gebrauch des Artikels ist durch ὁ σταυρός angestoßen; vgl. auch den Artikel bei Ἰησοῦς 2Kor 4:10f. Zur Verwendung von Χριστός → 152f.

<sup>8</sup> παρακαλῶ als Stichwort der Paränese Röm 12:1. Über παρακαλεῖν im Brief s. T. Y. Mullins, Nov Test 5, 1962, 46ff.; 7, 1964/65, 44ff.; C. J. Bjerkelund, Parakalō. Form, Funktion und Sinn der parakalō-Sätze in den paulinischen Briefen, 1967. παρακαλῶ, ἐρωτῶ, καλῶς ἂν ποιήσαις gehören zum privaten Stil, δέομαι, ἀξιώ zum offiziellen (Schreiben an Behörden) (ebd. 43). παρακαλεῖν in Empfehlungsschreiben POxy 2922a.: διὰ παρακαλῶ σε μετὰ πάσης δυνάμεως ἔχειν αὐτὸν συνεσταμμένον. Wenn der hellenistische Herrscher das Wort gebraucht, ist er betont höflich: Er verzichtet darauf, zu „befehlen“ (Bjerkelund 59ff.; Inschr. Milet I 3 Nr. 139; Ditt Or I 223); U. B. Müller 109ff.

<sup>9</sup> Vgl. — an entsprechender Stelle — Phil 1:12; zur Anrede vgl. auch Röm 12:1; 1Kor 16:14f.

<sup>10</sup> Zu διὰ „unter Berufung auf“ vgl. 2Kor 10:1; Röm 12:15<sup>20</sup>. A. Schettler, Die paulinische Formel „Durch Christus“, 1907, 50ff. faßt διὰ kausal: kraft der Autorität Christi. Die Formel habe nichts mit der Anrufung des Namens zu tun. Er muß freilich zugeben (51), daß ἐν ὀνόματι = διὰ τοῦ ὀνόματος ist, bestreitet aber, daß für διὰ Χριστοῦ Entsprechendes gilt.

<sup>11</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>12</sup> Siehe Anm. 1.

<sup>13</sup> PLond 2710 Z. 13 μηδὲ σχίσματα (sic) συνίστασ[θαι], nämlich in der σύνοδος τοῦ Διδῶς Ἰψίστου. A. D. Nock, HThR 29, 1936, 51 vertritt die Ergänzung σχίσματα (nicht σχήματα). Vgl. den parallelen Begriff αἵρεσις 11:19. M. Meinerz, BZ NF 1, 1957, 114–118 meint, αἵρεσις bedeute eine Steigerung. Aber auch αἵρεσις ist zunächst neutral und gewinnt erst sekundär die abwertende Bedeutung „Sekte“, „Irrlehre“.

Es besagt nicht, daß verschiedene Lehrsysteme bestehen. Paulus erhofft ja auch eine Wiederherstellung der Einheit durch seine Mahnung. Die Aufspaltung in Gruppen hat noch nicht zur Auflösung der Gemeinde geführt: Sie feiert gemeinsam das Abendmahl (11<sup>17a</sup>), und Paulus kann seinen Brief an die ganze Gemeinde richten.

V. 10<sup>b</sup> variiert den Gedanken von 10<sup>a</sup>. Zwischen νοῦς und γνώμη besteht hier kein Bedeutungsunterschied<sup>14</sup>.

V. 11: Wer die „Angehörigen der Chloe“ sind<sup>15</sup> (Kinder, Angehörige ihres Haushalts?), ist nicht festzustellen. Es ist auch nicht sicher, ob Chloe in Korinth wohnt (was immerhin näherliegt) oder etwa in Ephesus. Im letzteren Fall wären ihre Leute von einem Besuch in Korinth zurückgekehrt. Die Schwierigkeit der Stelle liegt darin, daß Paulus über die Vertreter der korinthischen Gemeinde schweigt, die sich nach 16<sup>17</sup> bei ihm befinden; an der späteren Stelle übergeht er die Leute der Chloe. Das Schweigen fällt um so mehr auf, als er einen der Besucher aus Korinth gleich nachher nennt, aber nicht als anwesend und nicht als Überbringer von Nachrichten<sup>16</sup>. Der Inhalt der Information<sup>17</sup> wird zunächst einigermaßen neutral formuliert: δηλοῦν — ἐριδες.

V. 12 erläutert das Wesen der Streitereien: Es handelt sich nicht um persönliche Händel, sondern um Differenzen in der Stellung der Einzelnen zur Gemeinde. Natürlich ist ἕκαστος nicht dahin zu pressen, daß sich jeder Einzelne einer der genannten Gruppen angeschlossen habe<sup>18</sup>. Paulus weist einfach auf den Vorgang der Aufspaltung hin und deutet schon den Grund an: Die Stellung des Einzelnen in der Gemeinde ist Sache der individuellen Stellungnahme geworden; man wählt sich seinen Meister frei.

<sup>14</sup> Mit Bultmann, ThW I 717f. An sich ist νοῦς mehr das Wahrnehmungsvermögen; γνώμη enthält stärker das Moment des Urteilens. Doch ist dieses auch in der ntl. Bedeutung von νοῦς enthalten. Paulus gebraucht solche neutralen, anthropologischen Bezeichnungen nicht scharf differenzierend, s. Bultmann, Theol 205f. Wenn Kirchenväter dann wieder feiner unterscheiden (theoretisches Verständnis — praktische Gesinnung), so ist das Überinterpretation.

<sup>15</sup> Der Name Chloe ist durch Horaz (Carm III 9 u. ö.) und Longus bekannt.

<sup>16</sup> Auf Grund der Schwierigkeit teilt Schmithals diese beiden Stellen verschiedenen Briefen zu. In Kap. 1 wisse Paulus besser Bescheid als in Kap. 11. Kap. 11 gehöre zu dem früheren Brief A, der von Stephanas überbracht sei, Kap. 1-4 zum späteren Brief B, der durch neue Nachrichten veranlaßt sei. Aber wieso soll Stephanas den Paulus nicht über die Lage in Korinth informiert haben? Wenn die Leute der Chloe in Ephesus zu Hause sind, versteht man auch, daß sich Paulus für diese peinlichen Nachrichten auf sie beruft und nicht auf die Abordnung aus Korinth.

<sup>17</sup> Das Wort δηλοῦν bezeichnet die rational verständliche Mitteilung; Jos 47; Jos Ant IV 105; Ap I 286; Bultmann, ThW II 60f.

<sup>18</sup> Vgl. ἕκαστος, ἰδιον δεῖπνον 11<sup>a</sup>. An späteren Stellen ist die Struktur dieses Individualismus zu erkennen: Es handelt sich nicht um aufklärerische Emanzipation der Persönlichkeit, sondern um religiösen Enthusiasmus. Reitzenstein, Hell Myst 333ff. bezeichnet die Gruppen als θύλαοι mit ihren Mystagogen.

ἐγὼ μὲν εἰμι κτλ.<sup>19</sup>: Der Ausdruck hat hier nichts mit der berühmten Offenbarungsformel zu tun. Es handelt sich um die einfache Erklärung der Zugehörigkeit (Bl-Debr 1627). Problematisch ist: a) das Wesen der Gruppen, das Verhältnis des Mitgliedes zum Parteihaupt; b) der Sinn der vierten Parole und damit die Zahl der Gruppen.

Die Namen der Häupter sagen nichts Sicheres aus: Kephas<sup>20</sup>, Apollos<sup>21</sup>, Paulus selbst. Von Apollos wissen wir nur, was aus den wenigen Angaben in den Briefen des Paulus und einigen Nachrichten der Apostelgeschichte zu erheben ist. Seine Theologie ist uns nicht bekannt<sup>22</sup>. Im 1Kor spiegelt sich sein persönlicher Erfolg in Korinth.

Umstritten ist, ob die Petrus-Gruppe durch persönliches Auftreten des Petrus in Korinth entstanden ist<sup>23</sup>.

### *Exkurs: Die „Parteien“*

Die Frage nach dem Wesen der Gruppen hängt mit der anderen zusammen: Gab es eine „Christus-Partei“? Die Existenz einer solchen wird seit alters bestritten (schon Chrysostomus): 1. Paulus füge die Parole ἐγὼ δὲ Χριστοῦ<sup>24</sup> hinzu, um die drei übrigen ad absurdum zu führen. 2. Oder: ἐγὼ δὲ Χριστοῦ sei nicht eine vierte Parole, sondern eine eigene Erklärung des Paulus: Ihr bekennt euch zu Menschen; ich bekenne mich zu Christus. Deutet man so, dann ist freilich kaum eine Brücke von V. 12 zu 13 zu schlagen. Auch 3:22 liefert kein sicheres Kriterium. Neuestens Vielhauer 135 ff.: Entscheidendes Argument gegen die Existenz dieser Gruppe ist der Kontext: Der Einwand, daß Christus gekreuzigt wurde und daß sie auf seinen Namen getauft sind, würde die Christus-Parole gerade unterstützen (?); in der Aufzählung der Parteihäupter 3:22 fehlt Christus. Der Vorwurf, sich Menschen zu rühmen, paßt nicht auf Christus; „ihr aber seid Christi“ ist Antithese gegen menschliche Parteihäupter.

<sup>19</sup> Siehe Anm. 9.

<sup>20</sup> So Paulus immer außer Gal 27; s. dazu E. Dinkler, ThR NF 25, 1959, 213.

<sup>21</sup> Der Name ist in Papyris häufig. Er ist Kurzform von Ἀπολλώνιος (Act 18<sup>24</sup> D; MAMA VII 513 usw.), Ἀπολλωνίδης (MAMA VII 328), u. ä.

<sup>22</sup> Nach den Acta stammte er aus Alexandria und war gelehrter Exeget. Schlüsse auf seine Theologie (via Philo) sind prekär.

<sup>23</sup> Lietzmann; C. K. Barrett, Cephias and Corinth, in: Abraham unser Vater (Festschr. O. Michel), 1963, 1—12; aus 9s schließt Barrett, daß Petrus von seiner Frau begleitet war. Für einen Aufenthalt in Korinth läßt sich anführen, daß die Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch die Taufe bestimmt zu sein scheint. Barrett sucht (nach T. W. Manson, The Corinthian Correspondence, in: Studies in the Gospels and Epistles, 1962, 190 ff.) nach weiteren Spuren: in 31-9 59-12 (Nachhall des Streitens in Antiochia?); 61-9 sei charakteristisch jüdisch und würde für die Kephas-Partei passen, ebenso die Probleme von Kap. 8-10. Mit diesen Vermutungen ist der Text überfordert. Es ist zu beachten, daß Petrus in Kap. 3 nicht genannt ist.

<sup>24</sup> Heinrici, Weiß scheiden den Passus als Interpolation aus, Heinrici mit Hinweis auf 1Clem 47<sub>3</sub>; dagegen mit Recht Bachmann 57f.: Diese Stelle zeigt nur das Verständnis des 1Clem von der Lage in Korinth.

Wo man wegen der Parallelität der Formulierung an der Existenz der Christus-Gruppe festhält, was den Wortlaut und die Logik für sich hat<sup>25</sup>, sucht man diese näher zu bestimmen. Früher fand man in diesen Leuten Judaisten oder Judenchristen, welche Paulus bekämpften. Dagegen hält sie Lütgert (von Schmithals aufgenommen und modifiziert) für Hyper-Pauliner, Gnostiker, die ihr Selbst mit Christus identifizieren. In der Tat wird eine Alternative zwischen Juden- und Heidenchristen nicht sichtbar. Doch ist gegen alle Versuche einer genauen Definition festzustellen: In der korinthischen Gemeinde ist zwar deutlich eine pneumatisch-enthusiastisch-individualistische Tendenz festzustellen. Aber diese ist eher im Parteiwesen als solchem zu fassen als in der Eigenart der einzelnen Gruppen. Über letztere wissen wir nichts. Z.B. ist die Annahme, daß die Petrus-Leute Paulus ablehnen, unbegründet. Es ist zu beachten, daß Paulus nicht gegen Petrus und dessen Partei kämpft, sondern gegen alle Parteien. Entsprechendes gilt für die Apollos-Gruppe, welche manche Exegeten in 1<sup>18ff.</sup> (den Vertretern der Weisheit) bekämpft finden. Auf Act 18<sup>15</sup> 19<sup>31</sup>. sollte man sich dafür nicht berufen (gegen Heinrici, Weiß).

Auf der anderen Seite geht es nicht an, die Gruppierungen als harmlose Zänkerereien abzutun<sup>26</sup>. Dafür ist der Aufwand des Paulus zu beträchtlich<sup>27</sup>.

Er kann das Parteiwesen zusammenfassend besprechen, ohne auf die Differenzen zwischen den Gruppen einzugehen, weil die Gemeinde als ganze noch besteht und alle Gruppen das tradierte Credo anerkennen. Das ist ja 11<sup>23ff.</sup> und 15<sup>33ff.</sup> vorausgesetzt. Strittig ist nun die Auslegung des Credo. In Korinth wird es offenbar im Sinne einer Orientierung an der Glorie des erhöhten Herrn aufgefaßt: Durch die Erhöhung ist das Kreuz annulliert. Dieses Glaubensverständnis äußert sich als spiritueller Aufschwung des Einzelnen zum Herrn: Individualisierung und Gruppenbildung auf dieser freien, „pneumatischen“ Grundlage sind eine komplexe Erscheinung<sup>28</sup>. Dabei muß (mit Lütgert) gefragt werden, wie weit die Entwicklung in Korinth durch die Theologie des Paulus selbst mit angestoßen ist. Man kann sie jedenfalls nicht einfach kausal auf äußere „Einflüsse“ zurückführen.

Ist der Hintergrund der Gruppenbildung erkannt, die pneumatische Erhöhungs-Christologie, dann erledigt sich die Hilflosigkeit mancher Exegeten gegenüber der Christus-Parole. So meint Heinrici, diese sei ja an sich nicht zu tadeln; sie werde richtig, wenn die anderen Gruppen verschwinden<sup>29</sup>. Keines-

<sup>25</sup> Schmithals 188ff.; Forschungsbericht ebd. 110ff. Lütgert (→ S. 32 Anm. 109): Es steht Tradition gegen Geist; die drei ersten Gruppen bilden gegenüber der vierten eine relative Einheit, vgl. 47.

<sup>26</sup> J. Munck, Heilsgeschichte 128ff. N. A. Dahl, Paul and the Church at Corinth according to 1 Corinthians 110-421, in: Christian History and Interpretation (Festschr. J. Knox), 1967, 313ff.: Die Streitereien hängen mit der Meinung zusammen, Paulus komme nicht mehr (418). Jetzt streitet man, ob man an Paulus schreiben soll oder an Kephas oder ob man als „Christ“ selbst Manns genug sei.

<sup>27</sup> Mit Recht Wilckens 5 Anm. 1.

<sup>28</sup> Insofern lassen sich (mit Lietzmann) die Hypsistariier auf der Krim vergleichen; s. Latyschev, Inscr Pont Eux II 437-467.

<sup>29</sup> Ähnlich Weiß, der gegen die Existenz einer Christus-Partei argumentiert: Hätte es sie gegeben, hätte sich Paulus zu ihr bekennen können. Das ist ein völliges Miß-

wegs! Richtig wird sie, wenn „Christus“ als der gekreuzigte verstanden ist. Falsch ist, daß das Bekenntnis zur Parole wird<sup>30</sup>. Das destruiert Paulus zusammenfassend mit seinem „Ihr aber seid Christi“, 3<sup>23</sup> <sup>31</sup>.

V. 13 leitet die Kritik ein. *μεμέρισται ὁ Χριστός* wird nach Analogie der folgenden Fragen meist als Fragesatz aufgefaßt<sup>32</sup>. Der Sinn ergibt sich aus dem Anschluß an das vorausgehende *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*<sup>33</sup>. Man versteht den Ausdruck und das Argument am einfachsten, wenn man die Anschauung von der Kirche als dem Leib Christi voraussetzt<sup>34</sup>. Die Gedankenführung erscheint sprunghaft.

---

verständnis. Es geht um die Aufhebung jedes Standpunktes, dem als solchem Heilsbedeutung zugeschrieben wird. Die entscheidenden Einsichten sind von K. Barth, Auferstehung 2ff. und Bultmann, GuV I 40ff. gewonnen. Reitzenstein, Hell Myst 333ff. meint sogar, Paulus wolle seine Partei durchsetzen!

<sup>30</sup> Schlatter sieht Richtiges: Mit der Christus-Parole werde die Kirche von den Aposteln losgelöst. In der Tat steht dahinter eine ungeschichtliche Erlösungslehre. Nur gilt das auch von den anderen Gruppen. Allen ist gemeinsam, daß ihre Parolen exklusiv werden (vgl. Schlatter 31).

<sup>31</sup> „Die Frage, wer unter diesen Gruppen verhältnismäßig am meisten recht habe und die andere Frage, wie die Streitenden versöhnt werden könnten, sind ihm (sc. Paulus) offenbar ganz sekundär gegenüber der Notwendigkeit, allen miteinander klar zu machen, daß das unter ihnen aufgerichtete Zeugnis von Christus im Unterschied zu den Erscheinungen des bunt bewegten religiösen Jahrmarktes, in dessen Mitte sich das christliche Gemeindeleben der Korinther abspielte, überhaupt nicht dazu geeignet sei, zu einer Sache, zu einer Idee, zu einem Programm, zu einem Anlaß geistiger Kraftentfaltung und geistlichen Heroentums gemacht zu werden . . . Das *πρῶτον ψεῦδος* der korinthischen Zustände in dieser Hinsicht liegt für Paulus schon in der Kühnheit, Sicherheit und Begeisterung, mit der man hier statt an Gott an seinen eigenen Glauben an Gott und an den bestimmten Führer und Helden glaubt, in der Verwechslung des Glaubens mit bestimmten menschlichen Erlebnissen, Überzeugungen, Tendenzen und Thesen . . . Das Zeugnis von Christo droht in Korinth zu einem Gegenstand menschlichen Betätigungsdranges zu werden . . .“ (K. Barth, Auferstehung 3f.).

<sup>32</sup> Weiß: Das Fehlen eines *μή* steigert die Wucht. *μερίζειν* (s. Bauer s. v.): vgl. Justin Dial 128<sup>4</sup> *ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* — *μερίζόμενα καὶ τεμνόμενα*. Über die Sekte der „Meristen“: M. Simon, Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi, 1964, 92f. Wilckens, Weisheit 12 meint, Paulus halte die Antwort einen Augenblick offen. Für ihn selbst sei sie klar. Nun haben sie die Korinther ihrerseits zu beantworten. Schmithals 188ff.: Die Frage sei nur an die Christus-Leute gerichtet; der Fehler der anderen Gruppen sei lediglich, daß sie sich gegen diese Gnostiker auf Menschen statt auf Christus berufen. Damit ist die Stellungnahme des Paulus in derselben Weise verkannt wie von Heinrici usw. (s. zu V. 18).

<sup>33</sup> Dieses ist also nicht als Interpolation auszuschneiden, gegen Weiß, der meint, V. 18 formuliere, als ob *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* nicht dastehen würde; das Bild vom Leibe Christi wäre nicht angemessen, wenn eine Partei den „ganzen Christus“ für sich beanspruchen würde. Dagegen: Der „ganze Christus“ ist eine Idee des Paulus; er braucht keine der Korinther zu sein.

<sup>34</sup> Weiß, Kümmel; S. Hanson, The Unity of the Church in the NT, 1964, 74f. Oder ist der Gedanke einfacher, analog der Frage, ob Paulus gekreuzigt sei: Christus ist einer; er kann nicht zerteilt werden, also auch seine Gemeinde nicht? Vgl. 1Clem 46<sup>7</sup>: *ἵνατι διέλκομεν καὶ διασπῶμεν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ . . .*

Der verknüpfende Gedanke ist der Hinweis auf die Taufe, also das Mit-Gekreuzigt-Werden mit Christus (Röm 6<sub>38</sub>). Die zweite Frage: ἡ εἰς τὸ ὄνομα κτλ. kann Paulus — anders als die erste — an sich selbst exemplifizieren. Möglicherweise erscheint hier ein in Korinth verbreitetes Taufverständnis<sup>35</sup>: daß die Taufe ein mysterienhaftes Verhältnis zwischen Täufer und Täufling begründe<sup>36</sup>. „Auf den Namen“ schließt die Nennung dieses Namens in sich; das zeigt der Kontext<sup>37</sup>. Gewöhnlich versteht man diese als die Übereignung an Christus, die Unterstellung unter seine Herrschaft und seinen Schutz<sup>38</sup>. Demgegenüber betont Delling<sup>39</sup>, daß es sich um den Namen des Gekreuzigten handle (daher Χριστός, nicht κύριος!), nicht um den des Erhöhten. Es sei also nicht die Eingliederung in den Leib Christi gemeint, sondern die Übereignung des Kreuzesgeschehens an den Täufling. Denselben Sinn habe auch das einfache εἰς Χριστόν<sup>40</sup>. Diese Auffassung ist zu eng. Nach dem Kontext bewirkt die Taufe „auf den Namen“, daß man „Christus gehört“; sie ist also Übereignung an diesen<sup>41</sup>.

V. 14: εὐχαριστῶ ist floskelhaft gebraucht: „Gott sei Dank!“; vgl. 14<sub>18</sub>. Paulus hat, um das Treiben in Korinth als absurd zu beleuchten, seine mögliche (d. h. unmögliche) Rolle als σωτήρ angedeutet. Entsprechend macht er jetzt klar, daß er nicht als Mystagoge auftrat<sup>42</sup>. Das Schwergewicht seiner Tätigkeit lag nicht auf der Spendung des Sakraments, sondern auf der Predigt. Eine geistliche Vaterschaft im Mysterien-

<sup>35</sup> Es kann sich auch um eine polemische ad-hoc-Formulierung handeln; doch vgl. die Fortsetzung.

<sup>36</sup> Das ist ein Argument für eine Anwesenheit des Petrus in Korinth (Lietzmann; anders Kümmel, M. Goguel, RHPH 14, 1934, 461 ff.); Cullmann, Petrus<sup>2</sup> 60 ff. läßt die Frage offen.

<sup>37</sup> Daher nützt der Hinweis auf die jüdische Wendung  $\text{בְּשֵׁם}$  nichts. Diese besagt nichts über einen wirklichen Namen; sie ist zur präpositionalen Floskel erstarrt, s. G. Delling, Die Zueignung des Heils in der Taufe, 1961, 36 ff. Herodian II 13<sub>1</sub>: ὀμῶσαι εἰς τὸ Σεβήρου ὄνομα. Ganz anders der technische Ausdruck des Geschäftswesens: εἰς τὸ ὄνομα auf das Konto jemds. Es ist die eingliedrige Taufformel vorausgesetzt. H. v. Campenhausen, Taufe auf den Namen Jesu? VigChr 25, 1971, 1 ff.: In der Frühzeit gab es keinen Formelzwang (Nennung des Namens Jesu). — Aber was heißt „Frühzeit“, wenn der Usus schon vorpaulinisch ist?

<sup>38</sup> W. Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903; er unterscheidet zwischen ἐν (Act 10<sub>48</sub>) bzw. ἐπὶ c. dat. (Act 2<sub>38</sub>) „unter Nennung des Namens“ und εἰς „in die Zugehörigkeit hinein“. Das ist allzu fein gesehen.

<sup>39</sup> Siehe Anm. 37; zu Paulus: S. 68 ff.

<sup>40</sup> Entsprechend deutet er Röm 6<sub>38</sub>; Gal 3<sub>27</sub> sei kein Gegenbeweis, da hier „in Christus getauft“ und „Christus anziehen“ nicht dasselbe meinen (75 f.).

<sup>41</sup> Im Blick auf Röm 6 ist festzustellen, daß Delling dem paulinischen „ὄν Χριστῶ“ nicht gerecht wird. Siehe noch G. Braumann, Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus, 1962.

<sup>42</sup> Bachmann: Auch aus V. 14 ist nicht zu erschließen, daß man in Korinth an eine mystische Verbindung zwischen Täufer und Täufling glaubte. Paulus redet von einer Absurdität, zu der es kommen könnte.

sinn ist damit abgewiesen; solche gibt es nur im Sinne des Wortes und Glaubens (415; Phlm 10). Von den von Paulus Getauften wissen wir wenig<sup>43</sup>.

V. 15: ἵνα μή τις κτλ. bezeichnet nicht die damalige Absicht des Paulus, sondern das tatsächliche Ergebnis seines damaligen Verhaltens für die jetzige Situation. Die Variante ἐβάπτισα<sup>44</sup> ist bei pedantischer Pressung des Wortlautes logisch besser, da ja nicht alle von Paulus getauft sind, wird aber Angleichung an V. 14 sein.

V. 16: Die Taufe eines „Hauses“: Dieser Sprachgebrauch hat sein Vorbild im AT<sup>45</sup>. Er ist den Act geläufig: 11<sup>14</sup> 16<sup>15.32.34</sup> 18<sup>8</sup>. Für die Frage, ob dabei Kinder getauft wurden, ergibt dieser Ausdruck nichts<sup>46</sup>.

V. 17: Die Erklärung V. 17<sup>a</sup> wertet nicht die Taufe ab<sup>47</sup>, sondern bestimmt den persönlichen Auftrag, dem Paulus untersteht. Taufen kann jeder. Er hat den Heiden das Evangelium zu sagen (Gal 1<sup>16</sup>). Als Täufer durch das Land zu ziehen, wäre eine ungeschichtliche Existenzweise. Seine Aufgabe ist unvertretbar-geschichtlich<sup>48</sup>. In ἀποστέλλειν klingt der Apostel-Titel an<sup>49</sup>. εὐαγγελίζεσθαι<sup>50</sup> beschreibt das Ganze seines Auftrags. Scheinbar abrupt wird das Evangelium negativ-abgrenzend bestimmt; man fragt sich, was die Abwehr der σοφία λόγου mit dem Taufen(1) zu tun hat<sup>51</sup>. Der gedankliche Übergang wird aus den späteren Ausführungen

<sup>43</sup> Crispus: Act 18<sup>8</sup>. Der Name Gaius ist häufig; ein anderer Gaius (aus Mazedonien) Act 19<sup>29</sup>. Stephanas: s. 16<sup>15.17</sup>; zu den Namen auf -ας s. Bl-Debr 125<sup>1</sup>. Warum fällt Stephanas dem Paulus erst nachträglich ein, obwohl er sich (unter Voraussetzung der Einheit des 1Kor, vgl. Anm. 16) bei Paulus befindet? Weiß: Vielleicht gerade deshalb.

<sup>44</sup> D G it ſ.

<sup>45</sup> Doch vgl. die hellenistischen Belege bei Bauer s. v.: Artem 2, 68 p. 161<sup>11</sup>; Sb 7912: σὺν τῷ παντὶ οἴκῳ.

<sup>46</sup> Vgl. 16<sup>15</sup>: Das „Haus des Stephanas“ nimmt in der Gemeinde eine führende Position ein, vgl. Aland 61 Anm. 303. Zur Kontroverse: J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958, 23ff.; Ders., Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe, ThEx NF 101, 1962. Dagegen: K. Aland, Die Säuglingstaufe im NT und in der Alten Kirche, ThEx NF 86, 1963; P. Weigandt, Zur sog. „Oikosformel“, NovTest 6, 1963, 49ff. „Haus“: A. Strobel, ZNW 56, 1965, 91ff. Zur Stellung eines „Hauses“ vgl. auch Hdt III 83: Das Haus des Otanes ist als einziges persisches frei, καὶ ἀρχεται τοσαῦτα ὅσα αὐτῇ θέλει, νόμους οὐκ ὑπερβαίνουσα τοὺς Περσέων. L. Schenke, Kairos 13, 1971, 226ff.; F. Gschnitzer, Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei, AAMz 1963/13, 16f.

<sup>47</sup> Das zeigt Röm 6 (gegen Lietzmann).

<sup>48</sup> 2Kor 10<sup>12ff.</sup>; Röm 15<sup>16ff.</sup>

<sup>49</sup> Auch wenn man den Titel nicht aus dem Verbum ableiten kann; dieses ist im ganzen bei Paulus bedeutungslos.

<sup>50</sup> Den Inhalt erklärt Röm 1<sup>11</sup>; kritische Absicherung: Gal 1<sup>6-9</sup>. Die Termini der Verkündigung werden früh technisch-absolut gebraucht: εὐαγγελίζεσθαι/εὐαγγέλιον, κηρῶσσειν/κήρυγμα, λόγος usw.; s. Bultmann, Theol 90f.; vgl. 1<sup>11</sup> 9<sup>17</sup>; 1Thess 1<sup>6</sup> usw.

<sup>51</sup> Lietzmann findet hier einen schroffen Übergang zu einem zweiten Streitpunkt. Kümmel: Kein zweiter Streitpunkt, sondern: Wie in der Taufe, so ist in der Predigt Gottes Handeln mißachtet, wenn Menschen mit ihrer Weisheit in den Vordergrund ge-



verständlich, wo Paulus zeigt, daß die Form der Predigt nicht von ihrem Inhalt (dem Wort vom Kreuz) getrennt werden kann. Der Entwicklung in Korinth kann nicht mit dem Sakrament gesteuert werden, sondern nur mit Theologie, und d. h. primär: durch Ausarbeitung des Wesens der Predigt, nämlich des Ärgernis-Charakters derselben. So gewinnt Paulus den Übergang zu den beiden Stichworten σοφία, das den Zustand der Korinther und ihrer Theologie charakterisiert, und σταυρός, das das Kriterium angibt. Der Ausdruck οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου kann kaum präzise bestimmt werden. Wie ist er zu beziehen, zu ἀπέστειλεν oder zu εὐαγγελίζεσθαι? Die Frage ist kaum zu beantworten<sup>52</sup>. Was bedeutet er in sich selbst? Vgl. Bauer s. v. σοφία 1: „geschwätziges Weisheit“<sup>53</sup>. Klar ist, daß λόγος abwertenden Sinn hat wie 2,4, wo 1,7 variierend wiederaufgenommen ist; vgl. weiter 2,18 4,20. Was Paulus meint, wird durch den ganzen Kontext bis 2,5 erläutert. Es ist möglich, aber nicht sicher, daß Paulus mit dem Stichwort σοφία ein Schlagwort aus Korinth aufgreift. Nimmt man das an<sup>54</sup>, so muß man doch die Möglichkeit bedenken, daß es von Paulus in Korinth eingeführt (und dann im Sinne der korinthischen Weisheitsschau abgewandelt) wurde. Der ἵνα-Satz wird wegen seiner Kürze und Formalität ebenfalls erst durch das Folgende verständlich<sup>55</sup>. Die Formulierung erlaubt keine Schlüsse auf bestimmte Sätze der korinthischen Christologie<sup>56</sup>.

---

schoben werden. Diese Bemerkung ist an sich richtig, erklärt aber nicht den Übergang. Diesen will Wilckens, Weisheit 14ff. von der Taufe her verstehen: Die Erwähnung des Kreuzes ist durch V. 13 vorbereitet. Kreuz und Taufe sind für Paulus eng verknüpft. Die Einheit der Gemeinde ist im Kreuz begründet. „Und darum kann allein der λόγος τοῦ σταυροῦ die gespaltene Gemeinde ‚wieder zurechtbringen‘“ (S. 16).

<sup>52</sup> Weiß.

<sup>53</sup> Rob-Plummer vergleichen mit der σοφία λόγου den λόγος σοφίας; aber dieser schwebt Paulus hier nicht bewußt vor. Lietzmann deutet: Reden, das von menschlichen Einsichten ausgeht. — Nicht weiter führt die Frage, ob σοφία oder λόγος betont sei. Bachmann: Ist σοφία betont, dann ist der Gegensatz etwa μωρία λόγου, und λόγος ist neutral der Gegenstand des Redens. Ist λόγος betont, dann ist der Gegensatz etwa eine σοφία des Inhalts; λόγος ist dann etwa die Form der Darbietung. Bachmann zieht die erste Möglichkeit vor. Aber die ganze Alternative ist zu fein gestellt.

<sup>54</sup> Wilckens. H. Braun, Ges. Studien zum NT und seiner Umwelt, 1962, 178–181: σοφία ist der erste der „abgetanen“, gängigen Werte, der ὄντα (V. 21.), vgl. die Reihenfolge V. 30. Das ist richtig. Man muß aber die von Bultmann beschriebene Dialektik (s. o.) im Auge behalten: Auch Paulus muß Weisheit treiben. Das Kriterium („Kreuz“) wird sein, ob diese Weisheit zum Glaubensgegenstand wird oder jeweils das Kreuz zum Verstehen bringt.

<sup>55</sup> κενούν bzw. κενός: 5,10.14; Gal 2,2; Phil 2,10; 1Thess 3,5; Röm 4,14. Zur Erklärung vgl. Gal 5,11, wo im gleichen Sinn καταργεῖν steht. Braun, a.a.O. 181, stellt zutreffend (gegen Weiß) fest, daß Paulus hier nicht in die Irrationalität einlädt, „denn der Inhalt des λόγος τοῦ σταυροῦ ist kein unsagbares Es“.

<sup>56</sup> Etwa doketische. Formal ist die Lehre der Korinther orthodox, → 15,3ff. Eben das macht ja die Schwierigkeit der Diskussion und der Interpretation aus: Strittig ist das Sich-Verstehen. Wenn Wilckens erklärt, die Formulierung zeige, daß die Kontroverse

Zusammenfassung (die Dialektik des theologischen Standpunktes):

Die Verwandlung des Glaubensverstehens in das Vertreten eines Standpunktes bedeutet eo ipso eine Mehrzahl von Standpunkten, also Zersplitterung. Demgegenüber definiert Paulus seinen Standort zunächst negativ, als Nicht-Standpunkt. Er wird das im nächsten Abschnitt (118-25) erläutern. Diese Negativität, welche auch die kritische Aufhebung des Paulinismus in sich schließt, ist von K. Barth, Auferstehung S. 6f., dargestellt (vgl. auch Anm. 32). Freilich weist Bultmann (GuVI 41 f.) darauf hin, daß man auch das  $\alpha\pi\theta\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$  (45) bzw. „das Kreuz“ „im gegebenen Fall der menschlichen Wirklichkeit nur als Standpunkt vertreten kann; d. h. eine solche Parteiparole kann unter Umständen Pflicht sein . . . Die Lösung des Problems liegt darin, daß die Freiheit von Führer und Programm nicht die Proklamierung der . . . Subjektivität, des Individualismus bedeutet. Sondern sie bedeutet zugleich die Freiheit von sich selbst als von der Individualität, die ihre im Ich begründeten Motive und Einsichten hat. Das Sich-Preisgeben ist aber kein Warten und noch so heiliges Schweigen, keine Mystik, sondern das Ergreifen des Wortes Gottes“ (41).

Es wird also die Frage festzuhalten sein, ob Paulus seinen negativ bestimmten „Standpunkt“ doch wieder zu einer Position ausbaut, die als solche Gegenstand des theologischen Bedenkens wird, oder ob er ihn lediglich als Kriterium zur Geltung bringt, dem auch seine eigene Position jeweils ausgesetzt ist. Wie das in praxi geschehen kann, zeigen die Stellen, an denen Paulus sein tägliches Leben beschreibt (49ff.; der 2Kor), sowie die dialektische Bestimmung des  $\kappa\alpha\upsilon\chi\alpha\sigma\theta\alpha\iota$  ( $\rightarrow$  V. 31).

### Das Evangelium und die Weisheit der Welt 118-322

Daß man diesen Abschnitt als Einheit auffassen muß, zeigt die „ringförmige“ Komposition<sup>1</sup>: der Abschnitt 318-22 führt an den Anfangspunkt zurück. Auch 34-17, wo Paulus wieder auf die Parteien zu sprechen kommt, ist diesem umgreifenden Thema untergeordnet.

Zunächst handelt Paulus in drei Gängen über Weisheit und Torheit:

- a) 118-25 grundsätzlich; b) 126-31 exemplifizierend — an der Gemeinde;
- c) 21-5 an sich selbst und seiner Predigt. Er bietet erhebliche rhetorische

eine spezifisch christologische sei, so ist das nur im Sinne der Christologie des Paulus richtig: Es geht nicht um Lehrsätze, sondern um das Glaubensverstehen: „Christus“ ist nur verstanden, wenn der Mensch als durch das Kreuz bestimmt verstanden ist. So stellt Paulus folgerichtig nicht Lehrsätze zur Diskussion, sondern Wesen, Inhalt und Form der Predigt.

<sup>1</sup> Das breiteste Beispiel einer „Ringkomposition“ in den Paulusbriefen ist Röm 5-8. Vgl. N. Schmid, Kleine ringförmige Komposition in den vier Evangelien und der Apostelgeschichte, Diss. Tübingen 1961.

Stilmittel auf: den antithetischen Parallelismus (V. 18)<sup>2</sup>, die Anaphora (das dreimalige ποῦ V. 20)<sup>3</sup>. Die paradoxe Erscheinung der göttlichen Weisheit kommt zum sprachlich starken Ausdruck.

Von 26 an wechselt der Stil. Die Mysterienterminologie verdichtet sich. 26-18 ist eine Vorform des „Revelations-Schemas“, das in den Deuteropaulinen ausgebildet (und schematisiert) ist. Es folgt die abschließende Besprechung des Parteiwesens, eingeleitet 31-4, ausgeführt 35-17; hier arbeitet Paulus wieder mit Beispielen: sich selbst und Apollos. Dann führt er an den Anfang zurück.

### Gottes Weisheit als Torheit 118—25

#### 118-25 Das Wort vom Kreuz als die Krisis der Weisheit der Welt

18 Denn das Wort vom Kreuz<sup>1</sup> ist den Verlorenen Torheit, uns, den Gerette-  
 19 ten aber Kraft Gottes. Denn es steht geschrieben: „Verderben will ich die Weis-  
 20 heit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich vernichten.“ Wo  
 ist ein Weiser? Wo ein Schriftgelehrter? Wo ein Wortfechter dieser Welt?  
 21 Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht? Denn da in der  
 Weisheit Gottes die Welt Gott nicht durch die Weisheit erkannte, beschloß  
 22 Gott, durch die Torheit der Verkündigung die zu retten, die glauben. Da die  
 23 Juden Zeichen fordern und die Griechen „Weisheit“ begehren<sup>2</sup>, predigen wir<sup>3</sup>  
 24 Christus als den Bekreuzigten, den Juden Argernis, den Heiden Torheit, den  
 Berufenen aber<sup>4</sup>, Juden wie Griechen<sup>5</sup>, Christus, Gottes Kraft und Gottes  
 25 Weisheit<sup>6</sup>. Denn das Törichte Gottes ist weiser als die Menschen und das  
 Schwache Gottes ist stärker als die Menschen<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Mit Gliederung μέν — δέ; diese ist im NT stark zurückgegangen, s. Bl-Debr 447s.

<sup>2</sup> Zum Stil von V. 20s. s. u.

<sup>3</sup> Die Nachstellung des Genitivs mit Artikel ist im NT nicht häufig. Bl-Debr 271 nimmt eine Art Anaphora (V. 171) an. Der Artikel fehlt P 46 B (für diese Lesart: Zuntz 67).

<sup>4</sup> Zu καί . . . καί bzw. τε — καί bei „Juden und Griechen“: Bl-Debr 444s; vgl. V. 24; 10ss. Das erste καί fehlt im P 46, der nachher οὐ δὲ Ἕλληνας schreibt. Zum Fehlen des Artikels s. Bl-Debr 254s.

<sup>5</sup> Diese Übersetzung faßt ἡμεῖς als Einleitung des Nachsatzes; dann steht δέ pleonastisch, s. dazu Radermacher 219; KG II 275ff. Lietzmann wendet ein, daß dann die Verbindung mit V. 21 fehle. Die andere Möglichkeit zu konstruieren ist, ἐπειδή als „denn“ zu verstehen; dann ist kein Nachsatz erforderlich; s. KG II 461f., auch Bl-Debr 456s. Also: Denn die Juden fordern Zeichen und die Griechen begehren Weisheit; wir aber verkündigen . . .

<sup>6</sup> Zur emphatischen Voranstellung von αὐτοῖς vgl. 2Kor 1114.

<sup>7</sup> Siehe zu V. 25; τε καί ohne Zwischenwort ist schon klassisch, Bl-Debr 444s.

<sup>8</sup> P 46 Cl Alex lesen: Χριστὸς θεοῦ δύναμις καὶ θεοῦ σοφία. Dann ist V. 24 selbständiger Satz ohne Kopula, s. Bl-Debr 127s.

<sup>9</sup> Neutr. sing. des Adj. statt Abstractum: 2Kor 8s; Röm 2s usw.; klassisch und höhere Koine, s. Bl-Debr 263s.

Im Römerbrief formuliert Paulus seine theologische Prinzipienlehre in der Begrifflichkeit der Rechtfertigung aus Glauben. Diese ist Sinn und zugleich Regulativ aller dogmatischen Aussagen über Gott, Christus, die Heilsgeschichte, das Eschaton. Im 1. Korintherbrief herrscht die Begrifflichkeit der Theologie des Kreuzes<sup>7a</sup>. Übereinstimmung besteht darin, daß Theologie nicht als System von Lehrsätzen entworfen wird. Gewiß gebraucht sie Lehrsätze. Aber diese haben ihr Kriterium darin, daß sie die Offenbarung selbst — als Geschehen am Menschen — auslegen, nicht eine Lehre über die Offenbarung darlegen. Gott und Welt/Mensch werden nicht objektivierend beschrieben. Der Gegenstand der Theologie ist vielmehr das Kreuz, die Heilstat, die sich im Wort aktualisiert: die Bestimmung des Menschen durch das Eintreffen des Wortes — und die Bestimmung des Wortes durch das Kreuz. Damit meint Paulus nichts anderes zu tun, als das überlieferte Credo auszulegen, das er 15<sup>aa</sup> zitiert: Christus ist gestorben und auferstanden. Nun spricht er hier, am Anfang des Briefes, nicht ausdrücklich von der Auferstehung. Denn über diese besteht mit den Korinthern kein Streit. Strittig ist das Verhältnis von Erhöhung und Kreuz. Paulus muß nicht die Erhöhung zur Geltung bringen, sondern die Form, in der wir den Erhöhten „haben“: als den Gekreuzigten. Seine Ausführungen darüber sind grundsätzlich. So braucht er sich um etwaige Lehrunterschiede zwischen den Gruppen nicht zu kümmern<sup>8</sup>.

V. 18 formuliert die These<sup>9</sup>. ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ ist, wie 211. zeigt, erschöpfende Inhaltsangabe des Evangeliums<sup>10</sup>. Die „Torheit“ des rettenden Wortes ist eine dialektische. Das zeigt sich formal darin, daß die Konfrontationen schwebend sind<sup>11</sup>. Es werden gegeneinandergestellt die Verlorenen und die Geretteten<sup>12</sup>, aber nicht μωρία und σοφία, sondern

<sup>7a</sup> G. Delling, Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung, 1972; U. Luz, EvTh 34, 1974, 116ff.; H.-W. Kuhn, ZThK 72, 1975, 1ff.

<sup>8</sup> V. 18<sup>aa</sup> sind nicht auf eine bestimmte Gruppe gemünzt (Weiß: die Apollos-Partei als Vertreter der „Weisheit“; Lütger (→ S. 32 Anm. 109): auf die gnostische Christus-Partei). Paulus meint alle „Gruppen“.

<sup>9</sup> Sie ist durch γάρ als Erläuterung zu V. 17b gekennzeichnet. Weiß faßt den ganzen Abschnitt bis V. 25 als Begründung von V. 17b. Das ist zu formalistisch.

<sup>10</sup> Das Stichwort λόγος verknüpft mit V. 17; der σοφία λόγου wird ein λόγος gegenübergestellt, der sich als μωρία darbietet — τοῖς ἀπολλυμένοις.

<sup>11</sup> Es ist auch zu beachten, daß Paulus mit einer negativen und einer positiven Bewertung der σοφία spielt.

<sup>12</sup> Gegenüberstellung beider Verben: Cebes 3a: ἐὰν δὲ τις γνῶ, ... ἡ μὲν ἀπροσύνη ἀπόλλυται, αὐτὸς δὲ σῶζεται. σῶζειν ist als „soteriologischer“ Terminus allgemein verbreitet; CorpHerm I 26; XIII 19: τὸ πᾶν τὸ ἐν ἡμῖν, σῶζε ζωή. Im NT ist der Sinn eschatologisch bestimmt: ἀπολλύουσι: 1518; Röm 218; Lk 13a. s. σῶζειν: 318 58 923 1023 152; Röm 10s. 28. Normalerweise wird von der Rettung futurisch gesprochen. Doch wird das substantivierte Part. Praes. zur festen Bezeichnung: Lk 1323; 2Kor 218. Thdt: ἐπὶ τοῦ τέλους τὰς προσηγορίας τιθεῖς. W. C. van Unnik, L'usage de σῶζειν "sauver" dans les évangiles synoptiques, in: La formation des évangiles, 1957, 178ff. In die Partizipien des

μωρία und δύναμις θεοῦ<sup>13</sup>, wobei die formale Gegenüberstellung noch durch den Genitiv θεοῦ aufgelockert ist<sup>14</sup>. Dieser Befund warnt davor, die Dative lediglich im Sinne einer subjektiven Stellungnahme zu verstehen (daß durch die Änderung der Einstellung zum Evangelium die direkte Einsicht in seinen Weisheitscharakter hergestellt werde)<sup>15</sup>. Gewiß wird durch die Dative die Frage aufgeworfen, wie es zur Erkenntnis kommt, daß das Wort vom Kreuz<sup>16</sup> δύναμις θεοῦ ist, wie man also ein σωζόμενος wird. Aber der Glaube ist kein Akt des freien Willens; er entsteht durch dieses Wort selbst. Das Verständnis dessen, was Paulus meint, erschließt sich vom prädestinarianischen Sinn der beiden Ausdrücke ἀπολλύμενοι und σωζόμενοι aus<sup>17</sup>: Es ist das Wort selbst, das die Scheidung der beiden Gruppen schafft (vgl. 2Kor 4:3-5). Daß „wir“ gerettet sind, ist Glaubenseinsicht, die nur im Hören des Wortes existent ist. Über die Verlorenen wird keine Theorie entwickelt; es geht ausschließlich um ihre objektive Beziehung zur Predigt. Die beiden Dative<sup>18</sup> sind insofern nicht gleich-

---

Präsens sollte man nicht hineingeheimnissen, daß das Präsens „die Unabgeschlossenheit des Weges zur σωτηρία bzw. ἀπώλεια“ ausspricht (so W. Foerster, ThW VII 993, 8f.); ol σωζόμενοι heißt einfach „die Geretteten“, wie (profan) Jos Bell V 550.

<sup>13</sup> δύναμις θεοῦ: Röm 116; δύναμις neben σοφία Dan 2:23 Th. Im Judentum wird „die Kraft“ zur Gottesbezeichnung, s. Mk 14:62. Wilckens 24: Paulus meide das Wort im Blick auf seine Formulierung in V. 17. Zu μωρία: H. O. Gibb, „Torheit“ und „Rätsel“ im NT, 1941.

<sup>14</sup> Der Sinn des Genitivs θεοῦ wird dadurch modifiziert, daß der Ausdruck nicht mehr das Wesen Gottes bezeichnet, sondern zum Prädikat des „Wortes vom Kreuz“ = Evangeliums (Röm 116) wird; s. zu V. 24, und vgl. das Zurücktreten der im Judentum gebräuchlichen Synonyme für „Kraft“ und der Häufung derselben. Im Kol und Eph dringen sie wieder hervor: Eph 119.

<sup>15</sup> Die Wahl von δύναμις θεοῦ statt σοφία weist darauf hin, daß der Glaube nicht Habitus ist, der — auf höherer Basis — wieder eigenes Operieren einer „eigenen“ Weisheit ermöglicht, vgl. 2Kor 13:4. Anders Bar 314: μάθε ποῦ ἐστὶν φρόνησις, ποῦ ἐστὶν λόγος, ποῦ ἐστὶν σύνεσις τοῦ γινῶναι ἄμα.

<sup>16</sup> Gemeint ist nicht das Kreuz als Symbol (darüber: E. Dinkler, Kreuzzeichen und Kreuz, Jahrb. für Antike und Christentum 5, 1962, 93ff.), sondern die Kreuzigung Christi als Heilsgeschehen, Phil 2:8; Röm 6:8.

<sup>17</sup> Rob-Pl bestreiten das. Natürlich darf man nicht die Prädestinationstheorie der calvinistischen Orthodoxie unterschieben. Der Gedanke ist bestimmt vom Zuvorkommen der (als Tat verstandenen) Gnade und vom Wortcharakter des Heilsgeschehens. Damit ist der eschatologische Vorbehalt gesetzt: Das Heil ist gewiß, weil es nicht habituellem Besitz ist. Schlatter: Wäre das Wort vom Kreuz „Weisheit“, „so gäbe es Anleitung, wie sich die Gemeinde selbst helfen könne“.

<sup>18</sup> Wilckens (21ff.) weist energisch auf das Problem der Dative hin. Er meint, das subjektive Urteil (Das Wort „gilt“ den einen als Weisheit usw.) und das objektive (Es gereicht zu...) gehen ineinander über. Dagegen läßt Bachmann nur den objektiven Sinn gelten (Das Wort ist ihnen...). Wilckens' Deutung ist in der Tat zu subjektiv. Er sieht zwar, daß es nicht nur um die subjektive Stellungnahme geht. Wenn die Heilstat als μωρία erscheint, so ist das nicht bloß ein Mißverständnis, sondern ist durch die dem Kreuz gemäße Erscheinung der Predigt verursacht. Es muß aber noch stärker unterstrichen werden, daß sich in der Stellungnahme das Erwählt- bzw. Verworfenwerden

wertig, als ein Unterschied der Situation besteht: Die einen wissen über ihr Schicksal Bescheid, die anderen nicht. Mit ἡμῶν<sup>19</sup> faßt Paulus die Christen ohne Rücksicht auf Gruppierungen zusammen: Theologisch beurteilt sind sie Gerettete, sonst nichts<sup>19a</sup>.

V. 19 begründet die These durch Anführung<sup>20</sup> von Jes 29<sup>14</sup> LXX<sup>21</sup>. Das ist nicht nur ein „Schriftbeweis“. Der Gott des Alten Testaments spricht durch dieses Buch heute unmittelbar<sup>22</sup>. σοφία und σύνεσις<sup>23</sup> bezeichnen nicht nur das theoretische Erkennen, sondern auch das Verhalten, in diesem Falle: die Hybris<sup>24</sup>. Das Zitat zeigt, daß die Scheidung in die beiden Gruppen Gottes Tat (nicht nur Duldung) ist.

V. 20 wird oft für ein Zitat gehalten: Paulus benütze ein Florilegium (s. u.). Eher liegt freie Formulierung des Paulus mit Erinnerung an Stellen aus Jes vor<sup>25</sup>: Jes 19<sup>11f.</sup><sup>26</sup> 33<sup>18</sup><sup>27</sup>. Die Form der Fragen erinnert an Bar 3<sup>16</sup><sup>28</sup>. Durch die Länge des dritten Gliedes entsteht eine Steigerung in der dreifachen Anaphora<sup>29</sup>. συζητητής „Disputierer“<sup>30</sup> ist nur hier und IgnEph 18<sub>1</sub> belegt<sup>31</sup>. Zwischen den drei Begriffen sind keine subtilen Unterschiede zu suchen<sup>32</sup>. Das qualifizierende τοῦ αἰῶνος τούτου steht aus rhetorischen Gründen nur beim dritten Glied, gilt aber sachlich für alle

durch Gott vollzieht. Die Einheit von subjektivem Urteilen und objektivem Beurteiltsein wird verständlich aus dem „Wort“.

<sup>19</sup> Die schlecht bezeugte Auslassung ist doch wohl Parallelisierung mit ἀπολλυμένοις.

<sup>19a</sup> L. Schottroff erklärt: Die Gegner (sic!) halten die Kreuzespredigt für Torheit, weil diese besagt, daß Gott sich auf den Kosmos einläßt. — Das ist eine Fehldeutung auf Grund einer vorgefaßten Theorie.

<sup>20</sup> Zur Zitationsformel vgl. CD V 1: כְּתוּב; 1QS V 17 usw.: כְּאִשְׁרֵי כְּתוּב. Bill II 1; E. E. Ellis, Paul's Use of the OT, 1957, 22ff.; B. Metzger, JBL 70, 1951, 297ff.

<sup>21</sup> LXX: καὶ μεταθήσω αὐτοὺς καὶ ἀπολώ... καὶ... κρύψω. Paulus ersetzt κρύψω durch ἀθετήσω, vgl. Ps 32<sup>10</sup>. Im Mas sind הַמָּוֶת וְהַיָּוֶה Subj. G. Bertram, ThW IV 851: „Die LXX hat aus dem Urteil der Mas über die Weisen des Volkes Israel ein allgemeines Urteil gemacht.“ Eine von LXX unabhängige Fassung Justin Dial 78<sup>11</sup>.

<sup>22</sup> H. Ułonska, Paulus und das AT, 1964, 94ff.

<sup>23</sup> Zur Zusammenstellung vgl. Aristot Eth Nic 1103a 5. Sie ist häufig. Das gilt auch für die semitischen Äquivalente.

<sup>24</sup> Die griechischen Definitionen tragen für Paulus nichts aus.

<sup>25</sup> Kümmel z. St.; Munck, Heilsgeschichte 137f.; Wilckens 25 Anm. 2.

<sup>26</sup> ποῦ εἰσιν νῦν οἱ σοφοί σου;

<sup>27</sup> ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί; Aquila: γραμματεῖς, s. Michel, Bibel 65.

<sup>28</sup> Zur Frageform als Form der Argumentation vgl. auch Bar 3<sup>18f.</sup> 29f. (ein anderer Fall liegt Bar 3<sup>14</sup> vor). Einen ganz anderen Stil von Fragen mit ποῦ findet man Plut Consol ad Apoll 110d, nämlich: ubi sunt, qui ante nos...?

<sup>29</sup> Chrys, Ambst: Zur Schriftauslegung fügt Paulus hier die bestätigende Wirklichkeit.

<sup>30</sup> Der Ton liegt nicht auf dem Forschen. Klingt volkstümliche Kritik an den Philosophen an?

<sup>31</sup> Aber συζητεῖν und συζήτησις sind geläufig, vgl. noch Bar 3<sup>23</sup>: καὶ οἱ ἐκζητηταὶ τῆς συνέσεως ὁδὸν σοφίας οὐκ ἔγνωσαν.

<sup>32</sup> Zu fein unterscheiden Kirchenväter (Cl Al, Thdt): σοφοί die Griechen, γραμματεῖς die Juden, συζητηταὶ allgemein. Schlatter findet jüdische Amtsterminologie: σοφός = סוֹפֵן, γραμματεὺς = גְּמוּס, συζητητής = שְׂרִיף.

drei<sup>33</sup>. ὁ αἰὼν οὗτος<sup>34</sup> ist mit ὁ κόσμος οὗτος gleichbedeutend<sup>35</sup>, ebenso das einfache ὁ κόσμος<sup>36</sup>. Der Ausdruck „dieser Äon“ stammt aus der Apokalyptik; er hat sein Pendant im Ausblick auf den „kommenden“<sup>37</sup>. Es ist zu beachten, daß der zweite Ausdruck bei Paulus fehlt. Seine Eschatologie ist nicht von der apokalyptischen Vorstellung her entworfen<sup>38</sup>. Im Urteil über „diese Welt“ treffen sich zwei Momente: a) Sie ist die Schöpfung und als solche vergänglich<sup>39</sup>. b) Sie ist gefallene Schöpfung und gottfeindlich<sup>40</sup>.

Die drei personalen Ausdrücke werden zusammengefaßt: ἡ σοφία τοῦ κόσμου<sup>41</sup>. Wie die Fortsetzung zeigt, ist τοῦ κόσμου hier nicht mehr gen. qual., sondern gen. subj.: Der Kosmos erscheint als kollektives Subjekt, Träger „seiner“ Weisheit. Das Urteil über diese fällt — in der Form der Frage — nicht rasonierend, sondern durch Feststellung einer Aktion Gottes<sup>42</sup>. Paulus sagt nicht: Gott zeigt, daß die Welt töricht ist, sondern: Gott macht ihre Weisheit zur Torheit<sup>43</sup>. Das Urteil „Torheit“ ist streng auf die Offenbarung bezogen: Sie erweist sich im Verhalten zum Evangelium. Der Aorist zeigt: Hier wird enthüllt, was die Welt längst war und tat — und: wie Gott darauf reagierte<sup>44</sup>. Die „Weisheit“ ist nicht primär Wissensinhalt, sondern ein Verhalten. Sie kann nicht von ihrem Träger abstrahiert werden<sup>45</sup>.

<sup>33</sup> Abwegig ist es, den Genitiv als gen. obj. zu fassen: *causarum naturalium scrutatores* (Hieron).

<sup>34</sup> οὗτος ist semitisierend nachgestellt, Bl-Debr 292A.

<sup>35</sup> Zeit- und Raumbegriffe gehen ineinander über, vgl. 2s 3<sup>19</sup>; Gal 1<sup>4</sup>; Bultmann, Theol 256 Anm. 2.

<sup>36</sup> Vgl. 3<sup>19</sup> 5<sup>10</sup> 7<sup>31</sup> (mit v. l. l) mit 1<sup>27f</sup>. 2<sup>18</sup> (v. l. l) 7<sup>22f</sup>. usw.

<sup>37</sup> הַבָּא — הַזֶּה הוּא הַיּוֹם הַהוּא, s. Bill IV 799ff.; H. Sasse, ThW I 197ff.; dieser weist auf den inneren Widerspruch hin, „daß man in der Kategorie der Zeit zu denken versucht, was eigentlich im Gegensatz zur Zeit steht“. Das Äonen-Schema: 4Esr, sy Bar, aeth Hen 71<sup>18</sup>; sl Hen 65; dann bei den Rabbinen.

<sup>38</sup> Die oft gehörte Behauptung, nach Paulus sei der neue Äon schon angebrochen, ist ein Mißverständnis seiner Eschatologie.

<sup>39</sup> Sy Bar 44<sup>9</sup>; H. Sasse, ThW III 891.

<sup>40</sup> Vgl. 2s. 8; 2Kor 4<sup>4</sup>; Joh 12<sup>31</sup> usw.; 4Esr 4<sup>29</sup>; Hen 48<sup>7</sup>.

<sup>41</sup> τούτου dürfte sekundäre Ergänzung — nach dem geläufigen Ausdruck — sein.

<sup>42</sup> Paulus diskutiert nicht Lehr-Sätze der weltlichen Weisheit und konfrontiert solche nicht mit Sätzen einer „christlichen“ Weisheit. Er vollzieht Weisheit als Destruktion der Welt-Weisheit.

<sup>43</sup> μωραίνω ist klassisch intransitiv. Der Sinn wird durch V. 18 beleuchtet; zur Sache vgl. Jes 44<sup>28</sup>. Mit Oxymora wie Lukian Alex 40 μωρόσοφοι, Horaz Carm I 34<sup>2</sup> „insaniens sapientia“ hat die paulinische Zuspitzung nichts zu tun.

<sup>44</sup> G. Bornkamm, Glaube und Vernunft bei Paulus, Aufs. II 119ff. (120): „Die ‚Weisheit der Welt‘ ist eine sehr bestimmte, inhaltlich qualifizierte Weise des Denkens, die immer schon an der Weisheit Gottes gescheitert ist.“ C. Masson, L'évangile et la sagesse selon l'apôtre Paul, RThPh III 7, 1957, 95ff.

<sup>45</sup> Vgl. Röm 1<sup>22f</sup>, wo gesagt wird, worin die Torheit der Welt besteht: in der Vertauschung von Gott und Gottesbild, also von Gott und Welt.

Für die Fortsetzung ist ständig die analoge Ausführung Röm 1<sup>188</sup> im Auge zu behalten, die die knapperen Andeutungen des 1Kor kommentieren kann.

### *Exkurs I*

Oben wurde auf Berührungen mit Bar 3 hingewiesen. H. St. J. Thackeray, *The LXX and Jewish Worship*, 1923, 95 ff. und E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, 1959, 43 ff. halten Bar 3<sup>9</sup>-4<sup>4</sup> für eine Homilie über Jer 8<sup>13</sup>-9<sup>24</sup>, die Lektion für den Fasttag, den 9. Ab<sup>46</sup>. Ebenso lege hier Paulus diesen Text für diesen Bußtag aus (V. 81). Davon ist lediglich zu halten, daß Paulus hier in der Tat mit Begriffen und Stil der jüdischen Weisheitstheologie arbeitet (s. u.).

### *Exkurs II*

Benutzt Paulus in 1Kor 1<sup>188</sup> eine Sammlung von „Testimonien“?

Wer annimmt, daß Paulus in V. 80 zitiert (und nicht lediglich frei auf Schriftstellen anspielt), muß die Abweichungen vom Wortlaut der Bibel erklären. Vor allem R. Harris vertrat die These, daß die frühe Kirche Sammlungen von ausgewählten Belegstellen für ihre Theologumena benutzte<sup>47</sup>. O. Michel, *Bibel* 37 ff. lehnte sie ab, L. Cerfaux verteidigte sie wieder<sup>48</sup>. Eine Mittelstellung nimmt C. H. Dodd ein: Man arbeitete nicht mit schriftlichen Sammlungen, sondern mit einem mündlich weitergegebenen, einigermaßen festen Bestand an Schriftstellen samt einer Tradition der Auslegung<sup>49</sup>. Nach der Entdeckung von Florilegien in Qumran ist die Frage wieder aktuell geworden<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> Meg 31a; Bill IV/1, 80. Zum ganzen Absatz s. Bill IV/1 79 ff.; Moore II 65 f.; Behm, *ThW* IV 931. Zu Thackeray: O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 1967, 132 f.

<sup>47</sup> J. R. Harris, *Testimonies I. II*, 1916-1920; s. schon H. Vollmer, *Die atl. Citate bei Paulus*, 1895.

<sup>48</sup> L. Cerfaux, *Vestiges d'un florilège dans I Cor., I, 18-III, 24?*, *Rev d'hist eccl* 27, 1931, 521 ff.: Paulus stellt Jes 29<sup>14</sup> voran; es folgen Anspielungen auf Jes 19<sup>11</sup>. 33<sup>18</sup> 40<sup>13</sup> 44<sup>28</sup>, dann Stellen aus Hagiographen: Hi 5<sup>12</sup>; Ps 33<sup>10</sup> 94<sup>11</sup>; Jer 9<sup>22</sup>. Es besteht zwischen den Texten Stichwortverbindung. Paulus zitiert nicht nach LXX, sondern nach einer mehr vulgären Tradition. Diese künstliche These hebt sich selbst auf. Was zu beweisen wäre — daß Paulus zitiert —, ist vorausgesetzt.

<sup>49</sup> C. H. Dodd, *According to the Scriptures*, 1952; das Buch richtet sich vor allem gegen die Annahme schriftlicher Sammlungen. Siehe jetzt B. Lindars, *NT Apologetic*, 1961. Für Dodd ist ein wichtiger Punkt, daß jeweils auch der Kontext der AT-Stelle mitverwendet werde. Das ist unhaltbar. Kritik an Dodd: A. C. Sundberg jr., *On Testimonies*, *Nov Test* 3, 1959, 268 ff.: Im NT besteht keine einheitliche exegetische Tradition bzw. Methode. Der alt. Kontext spielt keine Rolle.

<sup>50</sup> 4Q Test ist eine Aufreihung von Bibelstellen, wohl als Belegstellen für die Messias-Erwartung der Gemeinde von Qumran. J. M. Allegro, *JBL* 75, 1956, 182 ff. Text und Übersetzung: E. Lohse, *Die Texte aus Qumran*, 1964, 249 ff. 4Q Flor ist eine kommentierte Zusammenstellung. J. M. Allegro, *JBL* 77, 1958, 350 ff.; Lohse 255 ff.; J. A. Fitzmyer, "4 Q Test" and the New Testament, in: *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, 1971, 59 ff.: er weist auf eine weitere Sammlung von Bibelstellen in einem Rylands- und Oslo-Papyrus hin (C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1936, 47 ff.).



V. 21: Die Begründung<sup>61</sup> ist eine Vorform von Röm 1 18 $\alpha$ . Ein doppelter Gegensatz ist angedeutet: a) σοφία τοῦ θεοῦ — τοῦ κόσμου<sup>62</sup>; b) σοφία — μωρία<sup>63</sup>. Das in V. 20 behauptete Verhalten Gottes wird jetzt erklärt: Es ist Reaktion auf das Verhalten der Welt<sup>64</sup>. Das Nicht-Erkennen Gottes ist kein bloß negativer Tatbestand, sondern die aktive Verweigerung der Erkenntnis (Röm 1 18 $\alpha$ .!) und der Versuch der Welt, sich „eigene“ Weisheit zu beschaffen.

Der Sinn von ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ist umstritten. Am einfachsten erscheint es, ἐν zu γινώσκειν zu ziehen: „erkennen an . . .“, also: Die Welt erkannte Gott nicht an seiner Weisheit, die sich in der Schöpfung zeigte<sup>65</sup>. Doch wäre dieser Sprachgebrauch nicht gewöhnlich<sup>66</sup>. Andere fassen ἐν zeitlich: in der Epoche der Weisheit, d. h. als Gott seine Weisheit noch direkt offenbar machte, also: vor dem Sündenfall. Aber Paulus kennt sonst nicht eine geschichtliche Epoche ohne Sünde<sup>67</sup>. Dieser Tatsache wird ein weiterer Vorschlag gerecht<sup>68</sup>: ἐν räumlich zu deuten: inmitten der Weisheit. Diese wäre dann der Raum der Existenz und zugleich (διὰ!) das Erkenntnismittel. Hier ist richtig gesehen, daß eine Differenzierung zwischen verschiedenen Epochen der Heilsgeschichte keine Rolle spielt und daß Paulus mit Motiven der jüdischen Weisheitslehre arbeitet<sup>69</sup>. Gerade darum ist festzuhalten, daß er vom temporalen Sinn ausgeht: Die jüdische Weisheit kann biblische Berichte enthistorisierend auslegen, besonders den Schöpfungsbericht, aber auch die Geschichte Israels<sup>60</sup>. In diesem Denkstil braucht das „einstige“ Dasein der

<sup>61</sup> ἐπειδὴ hat im NT fast nur noch kausale Bedeutung, Bl-Debr 455.1. Zu speziell Wilckens 29: V. 22 erläutere V. 21 $\alpha$ , V. 22 $\alpha$ . erläutern V. 21 $\beta$ . Gegen diese enge Beziehung spricht schon das Spiel mit Stichworten (μωρία/μωρία).

<sup>62</sup> Vgl. die Gegenüberstellung 2 12; 2Kor 7 10. Zum Genitiv τοῦ θεοῦ vgl. V. 18. 21; Eph 3 10. Prädikation Gottes als „weise“: Sir 18 usw.; hellenistisch (Zarathustra zugeschrieben): Euseb Praep Ev I 10 4 $\alpha$ . NT: Röm 16 27 (nicht von Paulus).

<sup>63</sup> μωρία τοῦ κηρύγματος ist inhaltlich: das Wort vom Kreuz. κηρύγμα ist einer der früh technisch gewordenen Termini der „Verkündigung“, vgl. auch das Verbum; Röm 10 14 $\alpha$ .; 1Kor 9 27; Mk 3 14; → V. 17.

<sup>64</sup> κόσμος faßt Juden und Heiden zusammen, vgl. V. 22.

<sup>65</sup> Kümmel z. St.

<sup>66</sup> Dagegen Wilckens 32: γινώσκειν ἐν bedeutet sonst: etwas an einem Zeichen erkennen o. ä., vgl. Lk 24 35. Das paßt hier nicht. Schlatter versteht ἐν instrumental, also gleichbedeutend mit διὰ. Ein solcher, rhetorischer Präpositionswechsel ist an sich gut paulinisch; aber dann wird der Genitiv τοῦ θεοῦ schwierig. A. J. M. Wedderburn, ZNW 64, 1973, 132 ff., faßt „in der Weisheit“ adverbial, von den Umständen; cf. Röm 1 10; 2Kor 1 12; Sir 33 17.

<sup>67</sup> Röm 1 18 $\alpha$ . kennt er nur eine Epoche des Zorns, Röm 3 25 eine solche der Geduld (hier nach einer Vorlage!).

<sup>68</sup> H. Schlier, Die Zeit der Kirche, 1956, 209 f.; G. Bornkamm, Aufs. II 120 f.; Wilckens 33 f.

<sup>69</sup> Wilckens 29 f. stellt zutreffend fest, daß Paulus nicht am Nacheinander von Epochen interessiert ist, sondern an ihrer Gegensätzlichkeit. Immerhin entschlüpft Wilckens das Wort „Epochen“.

<sup>60</sup> Sir 24 12 $\alpha$ .; Sap 7 22 $\alpha$ .

Weisheit in der Welt nicht mehr realistisch — als Epoche der Geschichte — vorgestellt zu werden. Es ist ihr heutiges, jeweiliges Dagesewensein<sup>61</sup>. Paulus eliminiert hier den ursprünglichen Zeitfaktor in ähnlicher Weise wie Röm 7<sup>7a</sup>., wo er die Geschichte von Paradies und Sündenfall als die Geschichte des Ich auslegt<sup>62</sup>. Im 1Kor orientiert er sich nicht an Adam und dem Sündenfall, sondern am Schicksal der Weisheit und baut die jüdischen Mythologumena in charakteristischer Weise um. Er lehnt sich an eine bestimmte Variante der Weisheitsspekulation an: über die entschwundene Weisheit, die in der Welt erschien, abgewiesen wurde, sich in den Himmel zurückzog, von dort wieder erscheint, aber nur noch dem kleinen Kreis der Erwählten = Weisen<sup>63</sup>. Paulus sagt nun nicht, daß sich die Weisheit zurückzog, sondern daß sie von Gott als Möglichkeit der Welt vernichtet wurde<sup>64</sup>. Die Alternative, ob die Weisheit eine Eigenschaft Gottes oder eine Befähigung des Menschen sei, ist nicht zu stellen<sup>65</sup>. Auch darin steht Paulus in der Tradition: Sie ist ελκὼν (Sap 7<sup>22a</sup>.), also Offenbarungspotenz Gottes, Übermittlung von Gottes Weisheit an die Menschen (Sir 1<sup>9t</sup>). Damit wird auch das Verhältnis von ἐν und διὰ verständlich: Gott ist der Weise (→ Anm. 52). Die Weisheit ist „sein“<sup>66</sup>. D. h.: Die Weisheit kommt zum Menschen nur von Gott (vgl. ἀπὸ τοῦ θεοῦ 4s): Sap. 9<sup>1a</sup>. Eben darum kommt sie wirklich zu ihm: 3Esr 4<sup>59t</sup>. Die Möglichkeit, Gott zu erkennen, eignet dem Menschen nicht von Hause aus (als ein „Vermögen“); sie ist durch Offenbarung geschenkt. Um die psychologische Erkenntnisfähigkeit kümmert sich Paulus nicht (ebenso Röm 1<sup>18a</sup>). Er sagt nicht: Man konnte durch Beobachtung der Welt vermöge der Vernunft Lehrsätze über Gott gewinnen, sondern: Man konnte sich auf Gott als Gott=Nicht-Welt, als den Schöpfer, einstellen, ihn als Gott ehren. Erkenntnis ist eo ipso Anerkennung. Entsprechend redet Paulus auf der Gegenseite nicht zunächst allgemein von „Torheit“ (von der dann die Torheit der Predigt einen Spezialfall bilden würde). Der Ausdruck μωρία τοῦ κηρύγματος ist untrennbar. Mit der Predigt ist sofort der Inhalt, das Kreuz, mitgedacht. Die Predigt gilt

<sup>61</sup> Wenn das Erscheinen der Weisheit nicht „historisch“ verifiziert zu werden braucht, so doch um so mehr ihre Abwesenheit, die Zeit der Torheit, in der Begrifflichkeit der Rechtfertigung: die Zeit des Zornes. Die jüdische Vorform: Bar 3.

<sup>62</sup> Auch Röm 1<sup>18a</sup> ist der Zusammenhang mit der jüdischen Weisheitstradition handgreiflich; G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, Aufs. I 9 ff.

<sup>63</sup> Hen 42; Joh 1<sup>1a</sup>. Andere Varianten: Die verborgene (→ 2<sup>aa</sup>.) und die nahe (Röm 10<sup>aa</sup>.) Weisheit. Zum Motiv vgl. auch Hesiod Op 197 ff.; Ovid Met I 129.

<sup>64</sup> Aus Röm 1<sup>2a</sup> kann man ergänzen: Dadurch wurde sie pervers; daher das hier im nächsten Vers beschriebene Verhalten.

<sup>65</sup> K. Müller, 1Kor 1<sup>18-25</sup>. Die eschatologisch-kritische Funktion der Verkündigung des Kreuzes, BZ NF 10, 1966, 246 ff. will διὰ τῆς σοφίας modal verstehen: auf dem Weg zur Weisheit (Bl-Debr 223s), und verweist auf die σοφία als Wegleiterin, Sap 9<sup>17a</sup> usw.

<sup>66</sup> Bezeichnend der doxologische Stil solcher Stellen: Hi 12<sup>13</sup>; Dan 2<sup>30</sup>; Sap 9<sup>9</sup>.

nicht nur als töricht; sie ist töricht<sup>67</sup> — durch Gottes Beschluß<sup>68</sup>. Der Ausdruck ist sorgfältig abgewogen: Es entsprechen sich σοφία τοῦ θεοῦ und μωρία τοῦ κηρύγματος. Erst von da wird der Ausdruck τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ V. 25 verständlich. Er bezeichnet nicht eine „Eigenschaft“, sondern Gottes freien Umgang mit der Welt. Die Offenbarung ist nicht formale Mitteilung von neuem Wissen über Gott<sup>69</sup>, sondern Aktion der Rettung<sup>70</sup>, zwar für die Welt bestimmt (2Kor 5:19), aber ausschließlich dem Glauben gewährt<sup>71</sup>. Diese Bedingung wird durch Röm 1:18f. und 3:27f. erklärt. Voraussetzung dieser Begrenzung auf die Gläubigen ist gerade die Universalität sowohl des Heilsgeschehens als auch des Heilsangebotes (2Kor 5:18f.). τοὺς πιστεύοντας beseitigt jede menschliche Schranke vor dem Heil<sup>72</sup>. Durch das sola fide ist ja jede menschliche Vorleistung als Bedingung für den Empfang des Heils aufgehoben, sei es durch (gesetzliche) Leistung, sei es durch Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe (Israel). Das Heil ist allein im εἰς θεός begründet, das sich im Heilswerk Christi für den Menschen aktualisiert (Röm 3:21f.).

V. 22: Die heilsgeschichtlich orientierte Einteilung der Menschheit in Juden und Griechen<sup>73</sup> ist ein jüdisches Äquivalent zur griechischen Klassifizierung: „Griechen und Barbaren“<sup>74</sup>. Paulus geht aber zunächst noch nicht auf die heilsgeschichtlichen Charakteristika der beiden Gruppen ein<sup>74</sup> (Gesetz, Bund, Verheißung usw., vgl. Röm 3:1f. 9:1f.), sondern auf ihr psychologisches Verhalten<sup>75</sup>. Aus dem Kontext ergibt sich, daß sein Vorwurf nicht moralisierend gemeint ist. Er geht nicht auf bewußte Böswilligkeit. Ihr Verhalten ist ja von Gott — durch die Predigt — provoziert. Es handelt sich ausschließlich um ihre Stellungnahme zu dieser. Darin kommt ihre — selbstverschuldete — Torheit an den Tag. Gemeinsam ist ihnen die Forderung eines Beweises für die göttliche

<sup>67</sup> Calvin, Bengel, Bachmann. Natürlich gilt sie auch als Torheit — aber: weil sie es ist, → V. 18 (zu den Dativen).

<sup>68</sup> εὐδοκεῖν: Gal 1:18; Kol 1:9.

<sup>69</sup> Dann wäre sie der freien Stellungnahme des Menschen ausgesetzt.

<sup>70</sup> Der Sinn von σφίσειν ist so umfassend wie im Ausdruck οἱ σφίζόμενοι, vgl. εἰς σωτηρίαν Röm 1:16.

<sup>71</sup> Vgl. den Wechsel zwischen „Welt“ und „wir“ 2Kor 5:18f.

<sup>72</sup> W. C. van Unnik, Das Fleisch des Gekreuzigten, in: Theologia crucis — signum crucis (Festschr. E. Dinkler), 1979, 483 ff. (zu Justin Dial 32).

<sup>73</sup> H. Windisch, ThW II 501 ff.

<sup>74</sup> J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, 1923. Vgl. Röm 1:16 mit 1:14.

<sup>75</sup> Sie sind nachher angedeutet, wenn statt Ἕλληνας steht: ἔθνη.

<sup>76</sup> αἰτεῖν „fordern“: λόγον Rechenschaft 1 Petr 3:15. ζητεῖν ist Terminus für das philosophische Forschen, heißt hier aber einfach „begehren“; vgl. Lucian Hermetim 66 τὴν εὐδαιμονίαν. Zur Charakteristik der Juden vgl. Mk 8:11; Mt 12:38f.; Lk 11:16; Joh 6:30. Wunder werden geschenkt. Wer sie fordert, erweist seine Bosheit. Die Griechen: Ἕλληνας πάντας ἀσχόλους εἶναι ἐς πᾶσαν σοφίαν πλὴν Λακεδαιμονίων (Hdt IV 77).

Wahrheit. Damit etablieren sie sich als Instanz, die über Gott urteilt<sup>76</sup>. Dadurch ist ihr Verhalten „weltlich“. Sie muten Gott zu, sich ihren Kriterien zu unterwerfen. Das hieße aber, daß sich die Offenbarung als Größe der Welt darbieten müßte — eine Perversität. Durch das Scheitern des Versuchs, über Gott zu richten, erweist sich die Offenbarung als göttlich<sup>77</sup>.

V. 23: Den Juden und Griechen (nachher: „Heiden“<sup>78</sup>) treten „Wir“, d. h. die *σφζόμενοι* (V. 18), gegenüber. Die Wahl der 1. Person ist Stil des Bekenntnisses, der Stellungnahme des Glaubens, die wiederum eine Stellungnahme auf der Gegenseite herbeiführt. Es entsprechen sich *σημεῖα/σκάνδαλον*<sup>79</sup> und *σοφία/μωρία*. Der Rückblick auf V. 21 zeigt, daß die „Verkündigung des Gekreuzigten“ diese Wirkung auslöst, weil sie *σκάνδαλον* und *μωρία* ist. Sie ist nicht die Propagierung einer Weltanschauung, sondern die Zerstörung jeder Weltanschauung als Heilsweg.

Von den Dativen gilt hier dasselbe wie V. 18: Sie zeigen sowohl die Stellungnahme der Gruppen an als auch deren Bestimmtheit von der Begegnung mit der Predigt. Die subjektive Sicht der Griechen wird durch Lucians Spott und Celsus' Polemik illustriert, die des Juden durch Justin Dial 32.

V. 24: Die Konstruktion ist locker. *Χριστόν* . . . folgt den vorausgehenden Objekten von *κηρύσσειν*, wird aber wohl nicht mehr als Objekt empfunden, sondern als selbständige These: „Christus ist . . .“<sup>80</sup>. Die Konfrontation der „Berufenen“<sup>81</sup> mit den übrigen erfolgt jetzt in der dritten Person: Die subjektive Perspektive von V. 23 wird durch die objektive ergänzt. Auch hier bezeichnet der Dativ die Einheit von

<sup>76</sup> Bachmann über das Verhalten der Juden: „Nicht daß sie ein bestimmtes Einzelzeichen erwarten, sondern daß sie überhaupt ihr religiöses Verhältnis auf das Begehren von Zeichen gründen, war für sie bezeichnend.“

<sup>77</sup> Dieser Gedanke ist im Joh-Ev thematisch ausgearbeitet. Es ist zu beachten, a) daß Paulus nie die Wunder Jesu erwähnt; das entspricht seiner Christologie; b) daß in der Gemeinde Wunder geschehen (12<sup>11</sup>) und daß Paulus selbst die Wundergabe besitzt (2Kor 12<sup>13</sup>). Diese Gaben sind *χαρίσματα*; sie üben unmittelbare Wirkung, werden nicht zu Propagandazwecken weitererzählt. Auf die rationale Kritik Lessings an der Möglichkeit eines „Wunderbeweises“ sei hingewiesen.

<sup>78</sup> τὰ ἔθνη sagen die Griechen von den Ausländern. Die LXX gibt damit ἔθνη wieder.

<sup>79</sup> Das Wort *σκάνδαλον* nur LXX, NT, christliche Lit.; *σκανδάληθρον* „Falle“ entspricht hebr. *לִשְׂבָּעַת* (Qumran). G. Stählin, *Skandalon*, 1930; zu V. 23: S. 201 ff. K. Müller, *Der paulin. Skandalonbegriff*, Diss. Würzburg 1965; ders., BZ NF 10, 1966, 246 ff.; ebd. zur Analyse des Satzes: zu *κηρύσσομεν* gehört „unmittelbar“ auch „die ganze Reihe der angeschlossenen Bestimmungen“.

<sup>80</sup> Mit Lietzmann gegen Heinrici; vgl. P 46. Weiß: Der Sinn ist durch die Rhetorik, nämlich durch die Wiederholung von *Χριστόν*, verdunkelt; dadurch wiederholt der Leser *κηρύσσομεν*, was Paulus nicht will.

<sup>81</sup> → V. 2; beachte den Wechsel: *σφζόμενοι, πιστεύοντες, κλητοί*.

Stellungnahme und Sein (vgl. dazu V. 30)<sup>83</sup>. Die bisherige Gruppierung (Juden und Griechen) wird jetzt in die Schwebelage gebracht, sofern in der dritten Gruppe jene beiden aufgehoben sind. Damit ist ihnen ihre Chance gezeigt. Der Tenor der These ist: Gottes Kraft und Weisheit — das ist Christus<sup>83</sup>. Das ist eine typisch paulinische Umsetzung des jüdischen Lobpreises von Gottes Kraft und Weisheit<sup>84</sup>: Natürlich ist Gott stark und weise. Die Pointe ist aber die Aussage, wie er es ist: indem sich seine Kraft und Weisheit „in Christus“ offenbart. Man kann sagen: Christus ist Gottes „Wesen“. Es ist derselbe Stil der Umprägung von Aussagen über Gottes Wesen in Bestimmungen der Offenbarung wie beim Begriff der „Gerechtigkeit Gottes“ (vgl. V. 30). Durch die christologische Fassung der Begriffe stellt Paulus klar, daß die Weisheit nicht einen neuen Habitus darstellt, in welchem der Mensch die göttliche Weisheit nun doch direkt einsehen kann (womit die Einsicht des Frommen ein Gegenstand der Lehre von der Offenbarung würde). Die Gläubigen sind weise im Sinne von 3<sup>18f</sup>. Sie kommen nicht über die Situation des Hörens und Glaubens hinaus (2Kor 5<sup>7</sup>)<sup>85</sup>.

Die Verbindung von *δύναμις* und *σοφία*<sup>86</sup> zeigt, daß *σοφία* hier keine Hypostase ist<sup>87</sup>, sondern Begriffswort; das wird durch die Variante V. 30 bestätigt (*ἡμῶν — ἀπὸ θεοῦ*)<sup>88</sup>. Die — scheinbar personifizierende — Ausdrucksweise ist typischer Stil<sup>89</sup>.

<sup>83</sup> Bachmann bestreitet, daß überhaupt an das subjektive Urteil gedacht sei. Paulus spreche nur von der objektiven Wirkung an den Berufenen. Aber: die Wirkung ist ja durch den Glauben eingetreten, und der Glaube urteilt; vgl. die Verben des Urteilens: *κρίνειν* (2s; 2Kor 5<sup>14</sup>), *λογίζεσθαι* (Röm 3<sup>28</sup>). Pointe ist gerade die Einheit von Urteilen und Sein. Sie ist möglich, weil Christus a priori den Bezug des Heilsgeschehens auf den Menschen bedeutet und weil der Glaube nichts anderes ist als die Annahme des verkündigten Wortes.

<sup>84</sup> Im Stil von: *L'état c'est moi*.

<sup>85</sup> Gottes Weisheit: → V. 21; *δύναμις*: → V. 18; Sap 7<sup>25</sup>; Hab 3<sup>19</sup>: Gott ist meine *δύναμις*.

<sup>86</sup> Wilckens 39: Die Weisheit wird nur als Weisheit Gottes verkündigt. Vgl. Röm 1<sup>16</sup>: Gottes Gerechtigkeit wird im Evangelium offenbar.

<sup>87</sup> Hi 12<sup>13</sup>, vgl. 1QS IV 3 (*הַחֵכְמָה נְבוֹרָה*). L.A. Rood, *Le christ comme ΔΥΝΑΜΙΣ ΘΕΟΥ*, in: *Littérature et théologie pauliniennes*, Rech. Bibl. V, 1960, 93ff. PGM I 210f. (in einem jüdischen Gebet Adams um Rettung aus der *ἀνάγκη*): Adam (der Urmensch!) wird durch seine(!) *σοφία* und *δύναμις* gerettet; s. Peterson, a.a.O. 117.

<sup>88</sup> In PGM I 210f. ist Adam zum *ἄνθρωπος* geworden, nicht etwa die *σοφία* hypostasiert. Daran ist auch für Paulus trotz aller Berührungen mit der Weisheitsspekulation festzuhalten, gegen H. Windisch, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, in: *Ntl. Studien für G. Heineke*, 1914, 220ff. (→ 101ff.). Wilckens nimmt an, daß die Korinther *σοφία* als Hypostasenbegriff verwenden. Aber Paulus formuliert hier nicht polemisch gegen eine korinthische These. Ein Schluß auf die korinthische Position ist von V. 24 aus nicht möglich. K. Niederwimmer, *KuD* 11, 1965, 78Anm. 11.

<sup>89</sup> In 6<sup>11</sup> kann dieselbe Sache in verbaler Fassung ausgedrückt werden.

<sup>90</sup> Eph 2<sup>14</sup>: „Er ist unser(!) Friede.“ Sueton Vitellius 15<sup>4</sup>: *ipsum esse concordiam*. Siehe *Oxford Class Dict*, Art. *Personifications*.

V. 25 ist durch den Stil herausgehoben: Parallelismus<sup>90</sup>, dazu chiasmische Verschränkung mit V. 24: τὸ μωρόν entspricht σοφία, τὸ ἀσθενές entspricht δύναμις. Der Satz muß zunächst als Sentenz für sich gelesen werden. In sich ist er ohne Rücksicht darauf formuliert, daß Gottes Erscheinen in Torheit erst seine Reaktion auf das Verhalten der Welt ist. Er stellt in zugespitzter Ausdrucksweise eine zeitlose Regel über das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Potenz auf<sup>91</sup>. Durch den Kontext wird sie freilich auf die paulinische Reflexionsstufe gehoben. Sie wird zur Bestimmung des geschichtlichen Verhältnisses, das Gott durch das Kreuz herstellt.

### 120-31 Die Gestalt der Gemeinde

26 Seht doch eure Berufung an, Brüder<sup>1</sup>: Da sind nicht viele nach dem Fleisch  
 27 Weise, nicht viele Mächtige, nicht viele Hochgeborene. Sondern das Törichte  
 der Welt erwählte Gott, um die Weisen zu beschämen, und das Schwache der  
 28 Welt erwählte Gott, um das Starke zu beschämen, und das Niedriggeborene  
 der Welt und das Verachtete erwählte Gott, das, was nichts ist, um das, was  
 29.30 etwas ist, zu vernichten, damit sich kein Fleisch vor Gott rühme. Aus ihm seid  
 ihr in Christus Jesus, der uns zur Weisheit von Gott wurde, zur Gerechtig-  
 31 keit, Heiligung und Erlösung<sup>2</sup>, damit, wie geschrieben steht, „wer sich rühmt,  
 sich im Herrn rühme“.

Stilistisch ist der Abschnitt V. 26-29 eine Einheit. Der Parallelismus (vgl. schon V. 25) ist „so genau, wie es der Gedanke irgend zuläßt, ohne daß jedoch die Schärfe des Gedankens der Form geopfert würde“<sup>3</sup>. Aus

<sup>90</sup> Siehe Bl-Debr 490, der aber die Lesart von D G vorzieht: σοφώτερόν ἐστιν τῶν ἀνθρώπων. Aber diese ist doch wohl sekundäre Glättung.

<sup>91</sup> Lietzmann: „Prägnante Ausdrucksweise für die Umkehrung der Werte im neuen Äon.“ Aber: a) Der Satz ist an sich zeitlos; er spricht nicht von einer Umwertung, sondern vom wirklichen, zeitlosen Verhältnis zwischen Gott und Mensch. b) Durch den Kontext wird er dann in der Tat zur Feststellung einer Umkehr, aber nicht im neuen Äon, sondern im Hören der Predigt. Anders Weiß: „Die neutr. Adjektiva brauchen nicht, wie etwa IIKor 4:17; 8:5; Phl 4:5 . . . für das abstrakte Substantiv zu stehen (Torheit, Ohnmacht) — vielmehr wird die ganz bestimmte (daher der Artikel) Einzelbetätigung Gottes, nämlich der Kreuzestod Christi, hervorgehoben, welche den Menschen als Zeichen der Torheit und Schwäche gilt.“ Dagegen: Natürlich denkt Paulus an das Kreuz. Aber nun zieht er daraus eine generelle Regel im Stil einer konstatierenden Sentenz. Wie Weiß: Wilckens 37 (die Berufung auf Bl-Debr 263: ist irreführend); K. Müller, BZ NF 10, 1966, 246ff.

<sup>1</sup> γάρ beim Impt.: Bauer, s. v. γάρ 3; Diog Laert VI 47: παῦσαι γάρ.

<sup>2</sup> τε . . . καὶ . . . καὶ . . . : Bl-Debr 444: τε steht hier einfach verknüpfend, nicht korrelativ zu καὶ; Hebr 6:2.

<sup>3</sup> Bl-Debr 490; er zieht freilich in V. 28 die kürzere Fassung (ohne ἐξελέξατο ὁ θεός hinter ἐξουθενήμενα) vor, die so nur durch Chrysostomus gedeckt ist, s. Lietzmann.

sachlichen Gründen ist der Parallelismus durchbrochen, sofern Paulus maskulinisch einsetzt (σοφοί/εὐγενεῖς) und dann in das Neutrum übergeht. Die bisherigen Stichworte werden z.T. weitergeführt: δύναμις/σοφία (V. 24) über σοφός/ισχυρός (V. 25) zu σοφός/δυνατός (V. 26, mit Zufügung eines dritten Gliedes). Die Erweiterung im Schlußglied entspricht einer Forderung der Rhetorik (vgl. V. 20). Die Sprache zeigt atl. Einschlag (καταισχύνειν, πᾶσα σὰρξ, ἐνώπιον). Die Ausführungen setzen voraus, daß der Inhalt der Predigt auch die Form der Gemeinde bestimmt: Beide sind „skandalös“.

V. 26: Paulus führt ein dialogisches Element ein; das ist Diatribenstil<sup>4</sup>. Der Aufruf zur Selbstbeobachtung ist paradox: Sie sollen zusehen, wo „nichts“ zu sehen ist. Der Zustand der Gemeinde demonstriert die Freiheit der göttlichen Gnadenwahl<sup>5</sup>. κλησις ist hier eher der Akt der Berufung<sup>6</sup> als der Zustand des Berufenseins<sup>7</sup>. Als Verbum im δτι-Satz kann man einfach ergänzen: εἰσὶν „da sind . . .“<sup>8</sup>. Da σοφός (anders als δυνατός und εὐγενής) im Kontext ambivalent ist, wird es qualifiziert; statt τοῦ κόσμου beim Subst. (V. 20) steht beim substantivierten Adjektiv gleichbedeutend κατὰ σάρκα<sup>9</sup>. Durch δυνατός ist eher der politische, durch εὐγενής der soziale Aspekt hervorgehoben; es sind zusammengestellt: die Gebildeten, Einflußreichen, Leute aus angesehener Familie<sup>10</sup>. Daß Paulus dabei kein Paupertätsideal vertritt, zeigt schon die Ausdrucksweise: „nicht viele“. Die Reichen sind nicht als solche ausgeschlossen<sup>11</sup>. Die Darstellung des sozialen Status der Gemeinde ist streng auf das vorausgehende Thema bezogen. Eine historische Auswertung muß auch

---

Weiß: Die drei Glieder des negativen Satzes V. 26 bilden das Schema für die drei Sätze der positiven Darlegung. Über das Satzgebilde urteilte Blaß (s. Bl-Debr a.a.O.): „Jeder griechische Redner . . . würde die Beredsamkeit dieser Stelle höchlichst bewundert haben.“ Dazu bemerkt E. Norden, *Agnostos Theos* 356: „Diese ‚Periode‘ würde jeder griechische Redner und Rhetor ‚höchlichst‘ als Monstrum bezeichnet haben.“

<sup>4</sup> Bultmann, *Stil* 32. 86 (Imperative!).

<sup>5</sup> Darum kann man mit der „Armut“ und „Torheit“ nicht ästhetisch spielen. Auch das „Nichts-Sein“ ist kein Heilsfaktor.

<sup>6</sup> Weiß; Bauer s. v.: „wie es dabei zugegangen ist“.

<sup>7</sup> K. L. Schmidt, *ThW* III 492f., vgl. 720.

<sup>8</sup> Weiß will ἐκλήθησαν einsetzen. Das entspricht seiner Auffassung von κλησις (durch δτι expliziert).

<sup>9</sup> Vgl. σοφία σαρκική 2Kor 112. Die Wendung κατὰ σάρκα bedeutet beim Substantiv „weltlich“, beim Verbum dagegen in Antithese zu πνεῦμα das qualifiziert gottfeindliche Verhalten: κατὰ σάρκα περιπατεῖν; s. Bultmann, *Theol* 238f. Lietzmann (Übers.): „nach menschlichen Begriffen“. Ja, wenn man das nicht rein psychologisch, sondern als Charakteristik im Sinne von τοῦ αἰῶνος τούτου versteht.

<sup>10</sup> Vgl. die Reihe 410; Orig Cels II 79. J. Bohatec, *ThZ* 4, 1948, 252ff. Zur Religion und sozialem Stand: F. Bömer pass; ebd. III 152: Die Grenze verläuft im Grunde zwischen Arm und Reich, nicht zwischen Frei und Unfrei.

<sup>11</sup> Zur Aufhebung der weltlichen Unterschiede → 1213. Soziale Differenzen werden am Schluß von Kap. 11 sichtbar (vgl. auch Röm 1623 Erastus!).

weitere Daten der Paulus-Briefe beziehen, z. B. Angaben über Mitarbeiter des Paulus. Dieser sagt ja auch nicht, daß alle Christen der sozialen Unterschicht angehören, sondern die meisten. Die korinthische Position setzt eine gewisse Bildung voraus. Nur Besitzende können Räume zur Verfügung stellen, Reisen finanzieren, Sklaven besitzen<sup>11a</sup>.

V. 27–29: Die drei Stichworte von V. 26 werden aufgenommen:

οὐ πολλοὶ σοφοί : τὰ μωρά, τοὺς σοφοὺς;  
 δυνατοί<sup>12</sup> : τὰ ἀσθενῆ<sup>13</sup>, τὰ ἰσχυρά;  
 εὐγενεῖς : τὰ ἀγενῆ<sup>14</sup>.

Dann wird stark erweitert: τὰ ἐξουθενημένα, τὰ μὴ ὄντα, τὰ ὄντα<sup>15</sup>. Der Stil hebt scharf das σκάνδαλον der freien Erwählung hervor. Das ist paulinische, christologisch durchkonstruierte Aufnahme des jüdischen<sup>16</sup> Gedankens vom Sturz des Hohen und der Erhebung des Niedrigen durch Gott<sup>17</sup>. Die Qualifizierung τοῦ κόσμου steht diesmal sinngemäß und scharf kontrastierend bei allen drei Gruppen derer, die „etwas sind“<sup>18</sup>. ἐκλέγεσθαι kann den vorgeschichtlichen Ratschluß Gottes bezeichnen, der sich in der geschichtlichen „Berufung“ konkretisiert. Doch kommt es Paulus nicht — im Sinne einer Theorie über die Prädestination — auf die begriffliche Differenzierung einzelner Teilakte der Erwählung an<sup>19</sup>. Die Souveränität Gottes, welche im Begriff der Erwählung gedacht ist, wird durch die ἴνα-Sätze erklärt: Sie zeigen die (verwirklichte) Absicht Gottes, freilich nicht seinen letzten Zweck. Dieser erscheint in dem ὅπως-Satz (zur Sache vgl. 3<sup>19. 21</sup>). Man bemerkt wieder die bewußte Wahl der Vokabeln: καταισχύνειν bereitet die Warnung vor

<sup>11a</sup> G. Theißen, ZNW 65, 1974, 232ff.; E. A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft. Die Sozialstruktur der christlichen Gruppen im ersten Jahrhundert, 1964. S. a. F. Bömer III, 1961, 145: In Samothrake sind seit der Römerzeit verhältnismäßig viele Sklaven unter den Mysten.

Zur Auslegungsgeschichte von V. 26–29: K. Schreiner, ZKG 85, 1974, 317ff.

<sup>12</sup> Thuk II 65a.

<sup>13</sup> Plat Resp 364a: ἀσθενεῖς τε καὶ πένητες.

<sup>14</sup> ἀγενής im Sinn von ignobilis (= ἀγενής Epict IV 110): Jos Bell IV 148.

<sup>15</sup> Gebrauch des Neutrums für Personen betont die Eigenschaft, Bl-Debr 1381 (mit Genitiv 263a).

<sup>16</sup> Und darüber hinaus gemein-antiken! Eurip Troad 612f.; Horaz Carm I 34.

<sup>17</sup> Jos Ant I 227; Philo Somn I 155; 2Kor 10<sup>4-6</sup>; Lk 1<sup>11f</sup>. (hier ist der Zusammenhang von Urchristentum und AT/Judentum besonders klar). Als eschatologischer Grundsatz: „Die Ersten werden die Letzten sein“, Mk 10<sup>31</sup> usw.

<sup>18</sup> κόσμος ist an sich wert-neutral. „Welt“ im negativen Sinn wird die Schöpfung, wenn sie sich vom Schöpfer emanzipiert und sich auf die eigene Kraft und Weisheit stellt.

<sup>19</sup> Das ist auch nicht die Absicht in der Aufgliederung Röm 8<sup>28f</sup>. (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς), vgl. Röm 9<sup>11f</sup>.: ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις — ἐκ τοῦ καλοῦντος.



dem καυχᾶσθαι vor<sup>20</sup>; es wird im dritten Glied durch καταργεῖν ersetzt, das zu τὰ ὄντα paßt<sup>21</sup>, wohl auch zu der Steigerung im letzten Glied<sup>22</sup>. Die Erwählung des „Nicht-Seienden“<sup>23</sup> ist in der jüdischen Armenfrömmigkeit eine religiöse Regel, bei Paulus die Aufhebung der Regel durch die Heilstat, das Kreuz. Damit ist jede (Paulus betont: πᾶσα σάρξ<sup>24</sup>) Möglichkeit menschlichen Selbstruhmes zerstört.

καυχᾶσθαι/καύχησις ist bei Paulus die menschliche Grundhaltung gegenüber Gott, das, was der Mensch mittels der σοφία betreibt. Die Verkündigung des Kreuzes ersetzt nicht etwa das unchristliche durch ein christliches Sich-Rühmen, sondern durch den Verzicht auf eigenen Ruhm. Denn das Sich-Rühmen „im Herrn“ betont einseitig die „Fremdheit“ dieser neuen Möglichkeit: Dieser Ruhm ist: sich des Kreuzes rühmen (Gal 6<sup>14</sup>). Paulus stellt ihn an seiner eigenen Person dar in dem „törichten“ Selbstruhm 2Kor 11<sup>16-12</sup><sup>10</sup>.

Paulus singt nicht das „Lob der Torheit“. Was er vorträgt, ist streng Interpretation des Heilsgeschehens. Er pflegt nicht Ressentiments von Erniedrigten (so sehr die Christengemeinde dem Griechen als Gruppe mit moralischen Affekten der sozialen Unterwelt erscheinen mochte; Celsus!). Paulus lehrt nicht, daß „die“ Niedrigen erhöht werden, sondern daß der Glaube das Heil ohne Rücksicht auf den weltlichen Stand empfängt. Er lehrt nicht Ressentiments, sondern die Freiheit.

V. 30: Der Ausdruck ἐξ αὐτοῦ κτλ. ist Umschreibung der Erwählung. Das ergibt sich aus der Entsprechung zu V. 24 und 3<sup>28</sup>; zur Sache vgl. Röm 9<sup>11f.</sup><sup>25</sup>. Der einheitliche Gedanke des ganzen Verses ist streng

<sup>20</sup> καταισχύνω: 11<sup>4f.</sup><sup>21</sup>; Röm 5<sup>8</sup> 9<sup>32</sup> 10<sup>11</sup>; 1Petr 2<sup>8</sup> 3<sup>16</sup>. Schon im AT mit Gott als Subjekt: Ps 43<sup>10</sup> (mit v. l. ἐξουθενέω). Das Wort bezeichnet nicht primär die seelische Verfassung der Scham, sondern die Situation der Schande, in die der Betroffene versetzt wird; opp. ἀγαλλιᾶσθαι, εὐφραίνεσθαι, auch δοξάζεσθαι, καυχᾶσθαι Jes 45<sup>24f.</sup>; Ps 96<sup>7f.</sup>

<sup>21</sup> Passen würde auch ἐξουθενεῖν (s. vorige Anm.); aber dieses Wort ist durch τὰ ἐξουθενημένα blockiert.

<sup>22</sup> καταργεῖν bei Paulus häufig. LXX nur 2Esra. τὰ ἐξουθενημένα: vgl. 6<sup>4</sup>. Philo Vit Mos II 240f.: Die ἀλαζόνες sollen lernen, ὅτι οὕτω ταπεινοὶ καὶ ἀτυχεῖς εἶναι δοκοῦντες οὐκ ἐν ἐξουθενημένοις καὶ ἀφανέσι τάττονται παρὰ τῷ θεῷ. Den intensiv eschatologischen Sinn von καταργεῖν zeigen Stellen wie 2<sup>8</sup> 6<sup>13</sup> 13<sup>8.10</sup> 15<sup>24.26</sup>.

<sup>23</sup> τὰ μὴ ὄντα: Eurip Troad 612f.; Röm 4<sup>17</sup>; Herm vis I 1<sup>8</sup> mand I 1. Der Ausdruck wird gern für die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts verwendet: 2Makk 7<sup>28</sup>; sy Bar 21<sup>4f.</sup>; Philo Spec Leg IV 187; s. Bauer s. v.; Dibelius, Hermas S. 497. Im Judentum wird er auf die Bekehrung übertragen, die als Neuschöpfung gedeutet wird, Jos As 8. 15. Eine solche Anspielung auf die (Neu)schöpfung liegt hier nicht vor. τὰ ὄντα steht ja auf der negativen Seite. Eine solche Anspielung ist auch nicht in V. 30 (durch Betonung von ἐστὲ) zu suchen. Die Umkehrung: Sir 10<sup>14</sup>; Mt 11<sup>25f.</sup>; Jak 2<sup>8</sup>.

<sup>24</sup> Röm 3<sup>20</sup>; vgl. zur Sache 3<sup>21</sup>; Ps 143<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Andere deuten auf die Schöpfung, vgl. 8<sup>8</sup>, wo der Zusammenhang von Schöpfungs- und σοφία-Motiven deutlich ist. Dann muß freilich ἐστὲ als selbständiges Prädikat und ἐν Χριστῷ als adverbiale Bestimmung aufgefaßt werden. Dagegen spricht der Kontext, in dem τὰ μὴ ὄντα sozial, nicht kosmologisch gebraucht ist. Auch in V. 28b wird nicht der

soteriologisch: Ihr seid — aus Gott — in Christus, sofern euch durch die Verkündigung das Heil übermittle wurde. Entsprechend ist V. 30b Interpretation des Seins des Gekreuzigten. Oben hieß es: Er ist Gottes δύναμις und σοφία. Jetzt heißt es: Er ist es geworden — von Gott<sup>26</sup>. Damit ist der Ursprung und die Richtung des Heilsgeschehens gezeigt: von Gott, „in Christus“, zu uns. Und es ist angedeutet, daß es sich nicht um allgemeine Seinsbestimmungen über Christus handelt (im Sinne einer Hypostasenspekulation), sondern um die Auslegung des Kreuzes. Damit ist unsere Existenz in der Welt ausgelegt: Wir besitzen Gottes Weisheit „in Christus“, d. h. als „fremde“.

Die drei soteriologischen Begriffe sind nicht systematisch geordnet<sup>27</sup>. Den Ausgang bildet hier die δικαιοσύνη<sup>28</sup>. Den Kommentar gibt 2Kor 5<sup>21</sup>: Christus ist von Gott „für uns“ zur Sünde gemacht. So sind wir „in ihm“ Gottes Gerechtigkeit<sup>29</sup>. ἁγιασμός wird durch die verbale Umschreibung 6<sup>11</sup> erklärt<sup>30</sup>. ἀπολύτρωσις ist bei Paulus selten<sup>31</sup>.

---

Gegensatz von Seiendem und Nicht-Seiendem betont, sondern das Handeln Gottes in der Erwählung des Nicht-Seienden und der Vernichtung des Seienden. So liegt hier der Ton darauf, daß sie aus Gott und in Christus sind, vgl die Akzentsetzung: τοῦ θεοῦ, ἐξ αὐτοῦ, ἀπὸ θεοῦ. Die Formulierung, daß Christus „unsere“ Weisheit ist, verbietet es, ihn hier als die hypostasierte Schöpfungsweisheit aufzufassen, vgl. die parallelen Begriffe und 2Kor 5<sup>18.21</sup>.

<sup>26</sup> Zum Stil vgl. die Prädikationen der σοφία auch außerhalb des Judentums. Ael Arist VIII (In Sarap) 51f., s. A. Höfler, Der Sarapishymnus des Ailios Aristeides, 1935, 46ff. 53. Isis ist φρόνησις oder σοφία θεοῦ, Reitzenstein, Poimandres 44. Siehe noch E. Norden, Geburt 98.

<sup>27</sup> J. Bohatec, ThZ 4, 1948, 259 faßt sie streng als Antithesen zum Vorausgehenden: τὰ μωρὰ — σοφία, τὰ ἀσθενῆ — δικαιοσύνη, τὰ ἀγενῆ — ἁγιασμός, τὰ μὴ ὄντα — ἀπολύτρωσις. Das ist künstlich; vgl. für die freie Bildung einer solchen Reihe 6<sup>11</sup>. Heinrici versteht die Begriffe 2 bis 4 als Exegese von σοφία. Das paßt weder zu ihrem soteriologischen Sinn noch zum Gebrauch von „σοφία“.

<sup>28</sup> In 6<sup>11</sup> steht das verbale Äquivalent am Schluß, weil Paulus dort einen anderen Einstieg wählt (Taufel). Die Alternative, ob δικαιοσύνη das Heilshandeln Gottes oder das Heilsgut sei, ist angesichts des christologischen Charakters der Aussage abstrakt. W. Thüsing, Rechtfertigungsgedanke und Christologie in den Korintherbriefen, in: Neues Testament und Kirche (Festschr. R. Schnackenburg, 1974, 301 ff.

<sup>29</sup> Die Fremdheit der Gerechtigkeit wird durchgehalten: ἀπὸ θεοῦ! vgl. Phil 3<sup>9</sup>.

<sup>30</sup> Das Wort ἁγιασμός ist in LXX selten. Neben δικαιοσύνη auch Röm 6<sup>19(22)</sup>; in Paränese 1Thess 4<sup>3-7</sup>.

<sup>31</sup> ἀπολύτρωσις ist ein seltenes Wort (belegt seit 2./1. Jh. v. Chr.); LXX nur Dan 4<sup>34</sup>. Bedeutung: Loskauf, Lösegeld (vgl. λύτρωσις Lk 1<sup>68</sup> 2<sup>32</sup>). Paulus gebraucht es an wenigen, aber betonten Stellen: Röm 3<sup>24</sup> in seiner Einleitung zu dem Zitat V. 21, Röm 8<sup>23</sup> (apokalyptisch). Eine spezifische Erlösungstheorie verbindet er mit diesem Wort nicht. Deißmann (LvO 278ff.) wollte eine solche finden: Paulus interpretiere die Erlösung mit Hilfe der sakralen Sklavenfreilassung. Aber im NT wird gar nicht realistisch an ein Lösegeld gedacht, vgl. Röm 8<sup>23</sup>; Eph 1<sup>14</sup> 4<sup>30</sup>; F. Büchsel, ThW IV 354ff. Und Deißmanns Interpretation des Materials über eine sakrale Freilassung (Inschriften aus Delphi) stimmt nicht, s. F. Bömer, Untersuchungen I. II; II 123ff.: Auch durch die fiktive Weihe an den Gott tritt der Sklave nicht in dessen Dienst — gerade nicht! Über den Befund

V. 31: Die „Schriftstelle“<sup>22</sup> ist eine Anspielung auf Jer 9<sup>22f.</sup><sup>23</sup>. Der Sinn hängt an der Betonung von ἐν κυρίῳ (→ V. 30).

## 21-5 Die Gestalt des Predigers und der Predigt

- 1 Und als ich zu euch kam, Brüder<sup>1</sup>, da kam ich<sup>2</sup> nicht so<sup>3</sup>, daß ich in Rede oder Weisheit hervorragte, um<sup>4</sup> euch das Zeugnis (oder: Geheimnis<sup>5</sup>) Gottes zu verkündigen<sup>6</sup>. Denn<sup>7</sup> ich beschloß, bei euch nichts zu wissen<sup>8</sup> als Jesus Christus, und zwar den gekreuzigten<sup>9</sup>. Und ich kam in Schwachheit und Furcht und viel Zittern zu euch<sup>10</sup>, und mein Wort und meine Verkündigung bestand nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Beweis des Geistes und der

in Delphi: II 29ff. Auseinandersetzung mit Deißmann („sehr phantasievoll“): II 133ff. Zu ἀπολύτρωσις s. S. Lyonnet, De peccato et redemptione II, 1960.

<sup>22</sup> → V. 19.

<sup>23</sup> Dieselbe Stelle ausführlicher 1Clem 131, unter Anlehnung an 1Reg 210, aber in merkwürdiger Übereinstimmung mit Paulus: ἀλλ' ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω. Aus Paulus übernommen?

<sup>1</sup> Heinrici, Allo betonen πρὸς ὑμᾶς (wegen ὑμῖν und V. 2 ἐν ὑμῖν); Heinrici: „Des Paulus beabsichtigte elementare(!) Verkündigung war den Verhältnissen gerade dieser Gemeinde angemessen.“ Man sieht, wie die psychologische Deutung sich selbst ad absurdum führt.

<sup>2</sup> Zu ἐλθὼν . . . ἦλθον vgl. Röm 15<sup>28</sup>. Die Wendung hat nichts mit der üblichen LXX-Umschreibung des hebräischen genitivus absolutus zu tun. ἦλθον ist hier eine eigene Aussage; das Wort ist mit οὐ καθ' ὑπεροχὴν zu verbinden (Weiß), nicht zu καταγγέλλειν zu ziehen (so Heinrici).

<sup>3</sup> κατὰ von der Art und Weise s. Bauer s. v. κατὰ II 5bβ.

<sup>4</sup> So trotz des Part. praes. I vgl. 414; Act 15<sup>27</sup>; Xenoph Hell II 1<sup>28</sup> (ἀπαγγελλούσα); B1-Debr 339<sup>a</sup>.

<sup>5</sup> μυστήριον ist „ägyptische“ Lesart: P 46 N\* A C. Ist Pol Phil 71 (ὅς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ) Nachklang? Dann wäre diese Stelle der älteste Beleg für die Lesart μαρτύριον. Eine Entscheidung ist nicht möglich. Wahrscheinlich ist μυστήριον aus V. 7 hier eingedrungen (mit Zuntz 101f.). Doch kann auch μαρτύριον aus 1<sup>6</sup> eingedrungen sein. Für μυστήριον treten ein: Lietzmann (auf Grund der „ägyptischen“ Überlieferung); G. Bornkamm, ThW IV 825 Anm. 141 (aus sachlichen Gründen): μυστήριον sei inhaltlich κηρύσσειν Χριστὸν ἐσταυρωμένον 1<sup>23</sup>, vgl. V. 2; das μυστήριον werde V. 6<sup>a</sup> erklärt.

<sup>6</sup> καταγγέλλειν: zur Konstruktion → Anm. 2. Weiß: grammatikalisch liegt part. conj. vor, stilistisch aber ein lose angefügtes, selbständiges Satzchen.

<sup>7</sup> γάρ ist explizierend. Anders Weiß: dann wäre Impf. erforderlich. Aber das ist zu viel verlangt. Weiß: γάρ zeigt den Realgrund an.

<sup>8</sup> οὐ kann zu ἐκρίνα gezogen werden: Ich lehnte es ab. Weiß: οὐ gehört wegen εἰ μὴ zu τ: Ich beschloß, nichts zu wissen. So trotz der Wortstellung: οὐ „ist nach bekannter griechischer Regel zu κρίνω gestellt“, s. KG II 180. Origenes: οὐδὲν ἐκρίνα εἶδεναι.

<sup>9</sup> καὶ expegetisch „und zwar“ (mit οὗτος): B1-Debr 442<sup>a</sup>.

<sup>10</sup> Bachmann verbindet ἐγένεμην mit ἐν: Ich geriet bei euch in Schwachheit; vgl. 1Makk 1<sup>27</sup>(A): ἐγένετο ἐν πένθει. Aber πρὸς ist zu stark, und vgl. V. 1: ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς. Zu ἐν vgl. Röm 15<sup>28</sup> (ἐν χαρᾷ ἐλθὼν).

6 Kraft, damit<sup>11</sup> euer Glaube nicht auf der Weisheit von Menschen, sondern auf der Kraft Gottes beruhe.

Wie die Verfassung der Gemeinde dem Wort vom Kreuz entsprechen muß, so auch die Form der Predigt und das Auftreten des Predigers. So zeigen V. 1 und 2 die Einheit von Form und Inhalt der Predigt, V. 3-5 die Einheit von Predigt und Existenz des Predigers<sup>12</sup>. Diese Einheit wird dann das Thema des 2Kor sein<sup>13</sup>.

V. 1: Den Übergang gewinnt Paulus durch einfaches *καγώ* (vgl. V. 3; 31), das mit *βλέπετε . . . 1 28* korrespondiert. *ἐλθών*: Paulus blickt öfter auf den Anfang seiner Arbeit in einer bestimmten Gemeinde zurück, in Proömien (1Thess 15; Phil 15), aber auch sonst (1Thess 258.; Gal 418). Das Wortpaar des Proömiums *λόγος* und *γνώσις* wird in der Variation von 117 (*σοφία* und *λόγος*) aufgenommen. Der Wechsel von *γνώσις* und *σοφία* zeigt, daß man die beiden Vokabeln nicht strikt voneinander abgrenzen kann. Wenn Paulus programmatisch *λόγος* und *σοφία* aus seinem *λόγος* ausscheidet, so geschieht das weder aus taktischen Gründen noch aus psychologischen Motiven (persönliche Veranlagung), sondern ist streng von der Sache bestimmt: Ausgeschieden wird alles, was eine zusätzliche, menschliche Unterstützung für die Botschaft wäre. Denn sonst würde diese menschlichen Kriterien unterworfen, wäre nicht mehr Offenbarung (vgl. V. 5).

V. 2 bringt die positive Inhaltsangabe und zeigt, daß die entsprechenden Aussagen 117. 28 erschöpfend gemeint waren<sup>14</sup>. *οὐ γὰρ ἔκρινα κτλ. : κρινεῖν* heißt hier „beschließen“, vgl. 53; 2Kor 21. Dieser Beschluß ist nicht willkürlich<sup>15</sup>; er wird auf Grund des Verstehens der Botschaft, auf Grund

<sup>11</sup> *ἵνα* final, vom Zweck Gottes; damit wird zugleich das objektive Ergebnis angegeben.

<sup>12</sup> Es besteht eine formale Analogie mit Epictets Anweisungen für den Kyniker Diss III 22, vgl. auch Dio Chrys Or 16 [33]; D. Georgi, Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief, 1964, 192ff. Epict I 241: *αἱ περιστάσεις εἰσὶν αἱ τοὺς ἀνδρας δευκνούουσαι*. Aber der Sinn steht im Gegensatz zum paulinischen: Die *περιστάσεις* treiben die eigene Kraft des Philosophen hervor und erweisen ihn als *θεῖος ἀνὴρ*.

<sup>13</sup> Die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des 2Kor kann dabei offenbleiben. Vgl. besonders die Ausführungen über die Einheit von Stiftung der *καταλλαγῆς*, des *λόγος τῆς καταλλαγῆς* und der *διακονία τῆς καταλλαγῆς* 2Kor 518f.

<sup>14</sup> Es gibt keine vorbereitende Anknüpfung und keine inhaltliche Ergänzung. Damit ist freilich das Problem von 288 gestellt. Bachmann: V. 2 könne nicht den Umfang der Predigt bestimmen, sondern nur die Qualität. Das ist eine unpaulinische Alternative. Gewiß sind vorgegebene Inhalte vorhanden, die anscheinend zur Lehre vom Kreuz hinzukommen: die Eschatologie usw. Aber für alle ist das Kreuz das Kriterium. Nur dieses kann „verkündigt“ werden.

<sup>15</sup> Auch hier ist eine psychologisierende Auswertung abwegig, etwa: Nachdem Paulus in Athen mit seinem Versuch, Weisheit anzubieten, gescheitert sei, habe er es in Korinth andersherum versucht.

des Kreuzes gefaßt<sup>16</sup>. Damit ist auch der Sinn von εἰδέναι bestimmt: nicht Wissen überhaupt, sondern das theologische Wissen<sup>17</sup>.

V. 3 ist sachlich eine Variation von V. 1<sup>18</sup> mit Verlagerung des Akzents von der Predigt auf den Prediger. Die dreifache Charakteristik<sup>19</sup> ist wieder streng theologisch zu fassen: Dieser Zustand ist ja nicht von Paulus (etwa durch Askese und Meditation, innere Bußübung) hergestellt. Vielmehr versteht er seinen Zustand (Krankheit?) aus dem Kreuz: Gott macht ihn äußerlich und innerlich der Predigt konform.

V. 4 setzt die erläuternde Variation des V. 1 fort und ergänzt die Beschreibung des Auftretens nach der positiven Seite. Wegen der Entsprechung zu V. 1 sollte man zwischen λόγος<sup>20</sup> und κήρυγμα keinen Bedeutungsunterschied suchen; es handelt sich um einen rhetorischen Doppelausdruck. Die negative Bestimmung ist textkritisch schwierig. Die wichtigsten Lesarten:

1. a) ἐν παιθοῖς σοφίας λόγοις B N\* D.
- b) ἐν παιθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις A C R.
- c) ἐν παιθοῖς σοφίας (om. λόγοις) P 46 G<sup>tr</sup>.

Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Wort παιθός sonst nicht belegt ist. Doch handelt es sich um eine einwandfreie Wortbildung (Lietzmann)<sup>21</sup>.

2. a) ἐν παιθοῖ σοφίας λόγων Orig. in Mt tom. XIV 14; in Joh tom. IV 1; Minuskeln<sup>22</sup>.
- b) ἐν παιθοῖ σοφίας λόγου d.
- c) ἐν παιθοῖ ἀνθρωπίνης σοφίας Amb.
- d) ἐν παιθοῖ σοφίας g<sup>23</sup>.

<sup>16</sup> Damit ist die Antithese zur korinthischen Tendenz festgestellt. Die Korinther sind vom Kreuz zur Erhöhung fortgeschritten. Paulus kehrt die Denkrichtung um: von der Erhöhung zum Kreuz. Durch die Auferstehung ist das Kreuz nicht überholt; vielmehr ist es sagbar geworden (s. Wilckens).

<sup>17</sup> Das ergibt sich schon aus dem übergeordneten ἐκρίνα und aus der Präzisierung ἐν ὑμῖν. Das Programm des Paulus hat nichts mit der philosophischen Haltung des Nichtwissens zu tun (Epict II 138; Dio Chrys Or 11 [12], 5).

<sup>18</sup> Weiß: καὶ γὰρ weist wieder auf das Eintreffen in Korinth, nachdem ἐκρίνα dahinter zurückgegriffen hatte.

<sup>19</sup> Die Zusammenstellung von φόβος und τρόμος ist geläufig; LXX: Jes 19<sup>16</sup> usw.; 2Kor 7<sup>15</sup>; Phil 2<sup>15</sup>.

<sup>20</sup> „Mein“ Wort: vgl. 2Kor 1<sup>18</sup>; ähnlich 1Thess 1<sup>8</sup>: „unser“ Evangelium.

<sup>21</sup> Kirchenväter beanstanden das Wort nicht. Vgl. das Wort φειδός; Bl-Debr 112A (der aber Textverderbnis aus παιθοῖ annimmt). Radermacher 63 will παιθοῖς als Genitiv von παιθώ nehmen: „Überredungsworte der Weisheit“. Zuntz lehnt das Wort παιθός ab. Die abstrakte Möglichkeit dieser Wortform besage nichts angesichts des Fehlens von Belegen — bei der Häufigkeit der Wortgruppe παιθ- in der Rhetorik. Radermacher a.a.O.: φειδός ist selbst glossematisch und lebte schwerlich mehr, gibt also kaum eine Begründung für παιθός ab.

<sup>22</sup> Zur unregelmäßigen Stellung des Genitivs in dieser Lesart s. Bl-Debr 474a.

<sup>23</sup> Plat Resp 411d: παιθοῖ διὰ λόγων χρᾶσθαι.

Lietzmann schlüsselt auf: 1 b. 2 a. b können als Korrekturen von 1 a verständlich gemacht werden. Das gilt aber auch von den übrigen Varianten<sup>24</sup>. Angesichts der Überlieferung ist 1 a vorzuziehen. σοφίας ist gen. qual.<sup>25</sup>

Nun die positive Entsprechung: ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως<sup>26</sup>. Manche Exegeten wollen πνεύματος und δυνάμεως als gen. obj. fassen<sup>27</sup>. Dann würde Paulus ziemlich genau die Position der Korinther vertreten. Näher liegt die Auffassung als gen. poss. Allerdings kann auch dieser im Sinn der Korinther verstanden werden: Sie führen den Beweis für ihre Auffassung durch ihre Geistesgaben. Es wird nun auf die theologische Interpretation der gesamten Existenz ankommen: Auch Paulus hält die ekstatischen Erscheinungen und die Wunder, die in der Gemeinde geschehen, für Wirkungen des Geistes. Aber für ihn stehen diese Erscheinungen unter dem eschatologischen Vorbehalt. Sie sind vorläufig/vergänglich (Kap. 13!). Sie beweisen nicht die Wahrheit des Wortes vom Kreuz, sondern sind ihrerseits dem Kriterium des Kreuzes unterworfen. Wenn Paulus sich selbst als Pneumatiker vorstellt, so weist er auf seine „Schwachheit“ hin (2Kor 12<sup>8ff.</sup>).

V. 5 deutet den Sinn dieser Form des Auftretens. Zum Gegensatz σοφία ἀνθρώπων = τοῦ κόσμου / δύναμις θεοῦ vgl. 1<sup>20ff.</sup> Im Genitiv ἀνθρώπων steckt eine Spitze gegen die „menschlichen“ Parteiparolen (vgl. 3<sup>31.</sup>). Die Gegenüberstellung verwehrt es, den Glauben dadurch zu demonstrieren, daß der Gläubige seine Macht vorführt.

1<sup>24</sup> hatte Gottes Weisheit als „Christus“ definiert, als eine Weisheit, die sich nicht menschlichen Kriterien unterwirft, sondern diese zu Schanden macht. Der nächste Abschnitt, 2<sup>6-16</sup>, handelt von der Verborgeneheit der Weisheit.

## 2<sup>6-16</sup> Die verborgene Weisheit

- 6 Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit  
7 dieser Welt noch der Herrscher dieser Welt, die zunichte werden, sondern wir  
reden Gottes Weisheit im Geheimnis<sup>1</sup>, die verborgene, die Gott vorher-

<sup>24</sup> Zuntz 23ff.: Lietzmann wählte falsch zwischen den beiden ältesten Formen. Dem „ägyptischen“ steht der „westliche“ Text gegenüber. Nicht D hat die älteste Form dieses Stranges; diese steht in FG. Urtext ist: οὐκ ἐν πειθοῖ σοφίας. λόγους ist Glosse nach V. 13, erleichtert durch die Verdoppelung des Anfangs-Sigmas von σοφίας.

<sup>25</sup> Bachmann: gen. subj.; Corp Herm I 29: τοὺς τῆς σοφίας λόγους.

<sup>26</sup> ἀπόδειξις ist term. techn. der Rhetorik; Plat Tim 40e; 3Makk 4<sup>20</sup>; 4Makk 3<sup>18</sup>; Epict I 24s. Weiß: Paulus lehnt das γένος ἐπιδεικτικόν ab. Es gibt aber andere Formen der Rhetorik, denen er näher steht, nämlich die kynisch-stoische Diatribe. Abwegig ist auch der Hinweis auf die Unterscheidung von beweisender Darstellung und mystischer Rede, Plut Def Or 422C.

<sup>27</sup> Bachmann, Schlatter; anders Bauer s. v. ἀπόδειξις.

<sup>1</sup> ἐν μυστηρίῳ kann zu σοφία oder zu λαλεῖν gezogen werden. a) Zu σοφία: „in Form eines Geheimnisses“ (ähnlich klassisch; Bl-Debr 220s), bzw. „Gottes geheimnisvolle

8 bestimmt hat vor den Welten (oder: Zeiten) zu unserer Herrlichkeit<sup>2</sup>. Diese hat keiner der Herrscher dieser Welt(zeit)<sup>3</sup> gekannt. Denn wenn sie sie er-  
 9 kannt hätten, hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt. Aber wie geschrieben steht: „Was<sup>4</sup> kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und was nicht in eines Menschen Herz emporstieg, alles was<sup>5</sup> Gott denen bereitet  
 10 hat, die ihn lieben.“ Denn uns hat es Gott durch den Geist enthüllt. Denn der  
 11 Geist erforscht alles, auch die Tiefen Gottes. Denn welcher Mensch kennt das Wesen des Menschen außer dem Geist des Menschen in ihm? So hat auch nie-  
 12 mand das Wesen Gottes erkannt außer dem Geist Gottes. Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist aus Gott, damit wir  
 13 wissen, was uns von Gott geschenkt wurde. Das reden wir auch, nicht in Worten, die von menschlicher Weisheit gelehrt sind<sup>6</sup>, sondern die vom Geist  
 14 gelehrt sind, indem wir Geistliches mit Geistlichem deuten<sup>7</sup>. Der seelische Mensch aber nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist. Denn es ist ihm Torheit, und er kann es nicht erkennen, weil es geistlich gedeutet wird (oder:  
 15 werden muß). Der geistliche Mensch aber beurteilt alles<sup>8</sup>, er selbst aber wird  
 16 von niemandem beurteilt. Denn „wer erkannte den Sinn des Herrn, daß er ihn unterrichte?“ Wir aber haben den Geist Christi.

---

Weisheit“ (Lietzmann). Für diese Beziehung läßt sich anführen, daß *ἐν μυστηρίῳ* weiter erklärt wird, und zwar in bezug auf die verborgene Weisheit. b) Gerade damit operiert Weiß für den Bezug zu *λαλεῖν*. Eine Entscheidung ist nicht möglich.

<sup>2</sup> Die Bedeutung von *αἰών* schillert. Will man die Konstanz des Sprachgebrauches zeigen, muß man übersetzen „Welten“. Der Sinn erfordert „Welt-Zeiten“.

<sup>3</sup> Am besten — wenn auch nicht sprachlich — bliebe man bei „Äon“.

<sup>4</sup> Der Satzbau ist verwirrt. *ἃ* ist sowohl Objekt als Subjekt. 1Clem 34<sup>s</sup> hat wohl einen Hauptsatz: *ἃ* ist in 1Clem wohl nicht Urtext, s. Funk-Bihlmeyer, Fischer, Knopf z. St. Doch entsteht dann eine weitere Verwirrung, s. u.

<sup>5</sup> Für *δοῦναι* schreiben P 46 & D G: *ἃ*. 1Clem (außer L): *δοῦναι*. Dann ist der *δοῦναι*-Satz einerseits Objekt, andererseits Subjekt zu den Verben des Vordersatzes.

<sup>6</sup> Der Genitiv (zur Bezeichnung des Urhebers) beim nichtsubstantivierten Verbal-Adjektiv ist im NT singular. Er ist an *λόγους* angeschlossen, „als ob *διδάκτοῖς* fehlte“, Bl-Debr 183.

<sup>7</sup> *συγκρίνειν* „deuten“: Gen 40<sup>s</sup>; vgl. Dan 5<sup>7.13</sup> LXX: *σύγκριμα* (Träume, Zeichen). Man kann *πνευματικοῖς* auch maskulinisch fassen: „indem wir für Geistesmenschen Geistesgaben deuten“. Aber das neutrische Verständnis liegt näher: Es geht um das Kriterium.

Möglich sind auch zwei andere Bedeutungen von *συγκρίνειν*: „vergleichen“ (so Reitzenstein, Hell Myst 336): „indem wir mit Geistesgaben (die wir schon besitzen) Geistesgaben (die wir erhalten) vergleichen“; Max Tyr VI 4a. Oder „verbinden“: „indem wir geistliche Inhalte in geistliche Form bringen“. Wilckens 85 zieht die zweite oder dritte Möglichkeit der ersten vor, da *συγκρίνειν* Terminus der Logik sei. Nicht zwingend.

<sup>8</sup> P 46 A C D\* lassen *μέν* aus und haben vor *πάντα* den Artikel. Zuntz 109f. plädiert für diese Lesart: „D F G have a strange tendency never supported by P 46, to reduce the typically Pauline expression *τὰ πάντα* by omitting the article.“ Hier sei die Auslassung durch V. 10 suggeriert. So erscheine es schwierig, den Artikel als sekundär anzusehen. Nicht überzeugend.

Der neue Abschnitt bringt den vorausgehenden rückwirkend in die Schwebe: 21-5 ist von 118~~8~~. her gesehen ein Programm, von 2~~8~~-16 her dagegen eine Einschränkung. Dort war das Wort vom Kreuz der einzige Inhalt der Predigt, jetzt aber: der vorläufige. Wie verhalten sich beide Aspekte zueinander? Schließen sie sich gegenseitig aus? Wie ist dann ihr Nebeneinander zu erklären?

Der Abschnitt 2~~8~~-16 hebt sich stilistisch und inhaltlich von seiner Umgebung ab. Er enthält einen in sich geschlossenen Gedanken, einen Topos der „Weisheit“. Es widerspricht den bisherigen Ausführungen, wenn Paulus nun doch eine positive, undialektische Möglichkeit ankündigt, Weisheit der „Vollkommenen“ zu betreiben.

Als Aufbau zeigt sich vorläufig: a) Weisheit (V. 6-9); b) (Weisheit) unter den Vollkommenen (V. 10-16).

Die Begrifflichkeit wechselt: An die Stelle der eschatologischen Termini (σφζόμενοι, ἀπολλύμενοι) tritt Mysteriensprache. Die Frage<sup>9</sup> ist, inwiefern das eine sachliche Verschiebung des Standortes und der Argumentation bedeutet<sup>10</sup>. Nach der bisherigen Darlegung kann diese σοφία nicht ein zusätzlicher Inhalt neben dem Wort vom Kreuz sein, sondern nur das Verstehen dieses Wortes, wozu gerade das Verstehen der Torheit desselben gehört. Die Weisheit wäre dann die Theologie als Klärung der Verkündigung, die „Vollkommenen“ = die Gläubigen als Empfänger der Lehre, „Wir“ = die Prediger<sup>11</sup>.

Freilich greifen nun die Aussagen des neuen Abschnitts erheblich weiter: In ihm herrscht ein pneumatischer Enthusiasmus, Unterscheidung von zwei Klassen der Gläubigen. Die Pneumatiker sind hier nicht alle Christen, sondern nur eine Oberschicht. Das Ärgernis des Kreuzes scheint zugunsten der direkten Erkenntnis von Geist durch Geist<sup>12</sup> verdrängt zu sein. Bultmann erklärt diesen Bruch in den Gedanken aus der polemischen Situation. Paulus lasse sich im Eifer der Widerlegung dazu hinreißen, an Gedanken der Gegner disputierend anzuknüpfen. Dabei gerate er selbst ein Stück weit in diese hinein.

Daß die „Weisheit“ ein korinthisches Thema ist, ist klar. Freilich scheint man in Korinth selbst eher mit dem Schlagwort γνῶσις operiert zu haben (→ 81~~8~~). Und das Stichwort „Weisheit“ ist offenbar durch Paulus selbst nach Korinth gekommen<sup>13</sup>. Dazu paßt die Tatsache, daß der Abschnitt

<sup>9</sup> Durch Bultmann, GuV I 43f. gestellt.

<sup>10</sup> Wilckens 52ff.

<sup>11</sup> So Barth. Zum selben Ergebnis kommt schließlich — durch religionsgeschichtliche Analyse und Sachkritik hindurch — Bultmann. Wie Barth findet K. Niedermeyer, Erkennen und Lieben, KuD 11, 1965, 75ff. in 2~~8~~-10 nur Entfaltung des Kerygmas, keine neuen Inhalte. Siehe dazu die Einzelexegese.

<sup>12</sup> Bis an die Grenze der Identifizierung von göttlichem und menschlichem Geist (nach dem Prinzip „Gleiches durch Gleiches“, s. u.).

<sup>13</sup> Vgl., wie eifrig er sich in 21-5 gegen das Mißverständnis seiner Lehre absichert.



nicht polemisch entworfen ist. Wilckens<sup>12a</sup> bestreitet mit Recht, daß man aus ihm Schlüsse auf die korinthischen Anschauungen ziehen kann. Dieser Text enthält vielmehr Theologie des Paulus. Das wird (trotz des Wechsels der Terminologie) deutlich, s. u. zum „Revelationsschema“, wenn man die Kontinuität mit dem Vorausgehenden und Nachfolgenden von der paulinischen, streng christologischen Fassung der Weisheit her versteht (Christus ist Gottes Sohn). Im Gegensatz dazu erklärt L. Schottroff<sup>12b</sup> den Abschnitt 2<sup>6a</sup> für ganz und gar polemisch, in ihm lege Paulus seine eigene Position gegenüber den korinthischen Gegnern dar. Die Weisheit, von der er in diesem Abschnitt handelt, sei keine andere als die im Vorausgehenden, nämlich die Weisheit Christi. So werden sowohl die Kontinuität im Kontext als auch die Besonderheit von 2<sup>6a</sup> erklärt. Nur muß dabei die innere Einheitlichkeit von 2<sup>6a</sup> preisgegeben werden: Paulus nehme Motive verschiedener Art und Herkunft auf. Wie sich diese zueinander und zum Wort vom Kreuz verhalten, wird nicht deutlich.

Mit der Erkenntnis der Kontinuität erledigt sich die These von M. Widmann<sup>12c</sup>, hier spreche nicht Paulus, sondern seine korinthischen Gegner verteidigen ihre Position gegen ihn — unbeschadet zutreffender Beobachtungen über Besonderheiten dieses Abschnitts<sup>12d</sup>.

Der Abschnitt ist deutlich vorwiegend thetisch, nicht polemisch zu werten. Wie ist er also für die Rekonstruktion der Theologie einerseits des Paulus, andererseits der Korinther zu beurteilen?

Das Urteil ist durch die Beobachtung mitbestimmt, daß ein gewisses theologisches Schema durchschimmert, das „Revelationsschema“<sup>14</sup>: Das „Geheimnis“ war von ewigen Zeiten her von Gott beschlossen, blieb aber verborgen. Jetzt ist es offenbart. Dieses Schema findet sich in den Deuteropaulinen und deren Radius<sup>15</sup>. Die Frage ist, ob Paulus es bereits als solches kennt und in 2<sup>6-16</sup> frei abwandelt oder ob er selbst das Schema hier in Ansätzen entwickelt, welche dann von seinen Schülern weiterentwickelt werden. Die erste These vertritt Lührmann<sup>16</sup>: *μυστήριον* bedeute in der Apokalyptik die Kenntnis des Gesetzes der Geschichte, in der Gnosis die Selbsterkenntnis = Erlösung. Im Revelationsschema sei

<sup>12a</sup> U. Wilckens, in: Festschr. E. Dinkler, 501 ff.

<sup>12b</sup> L. Schottroff 201 ff.

<sup>12c</sup> M. Widmann, ZNW 70, 1979, 44 ff.

<sup>12d</sup> Vgl. L. Schottroff 201 und R. Scroggs, NTS 14, 1967/68, 33 ff. Letzterer erklärt das Verhältnis von 2<sup>6a</sup> zum Vorausgehenden damit, daß Paulus neben seinem Kerygma eine Weisheitslehre habe. In Kap. 1-2 stecken zwei Gegensätze: 1. Die Weisheit der Korinther und das Kerygma des Paulus; 2. Die Weisheit der Korinther und die Weisheit des Paulus.

<sup>14</sup> Zum „Revelationsschema“ N.A. Dahl, in: Ntl. Studien für R. Bultmann, 1954, 3 ff.; C. Spicq, *Agapè* III, 1959, 15 ff.; D. Lührmann, *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, 1965, 113 ff.

<sup>15</sup> Kol 1<sup>30f.</sup>; Eph 3<sup>8.9f.</sup>; 2Tim 1<sup>9f.</sup>; Tit 1<sup>9f.</sup>; 1 Petr 1<sup>20</sup> (s. Windisch z. St.); Röm 16<sup>25f.</sup> (s. E. Kamlah, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Schlußdoxologie des Röm*, Diss. Tübingen 1955).

<sup>16</sup> Lührmann a.a.O.

beides enthalten<sup>17</sup>. Das Schema sei keine christologische Formel. Nicht Christus sei in ihm die Offenbarung, sondern: Seit Christus sei die Offenbarung = Verkündigung möglich. Empfänger sei der Pneumatiker, der zugleich zum Offenbarungsmittler wird.

Aber alle Stellen außerhalb des Einflusses des Paulus zeigen nicht das Schema, sondern nur einzelne Motive desselben. Die feste Form liegt erst in den Deuteropaulinen vor und ist nicht gnostisch entworfen. Vielmehr ist es mit den Motiven der hellenistischen σωτήρ-ἐπιφάνεια-Religiosität aufgefüllt<sup>18</sup>. Es ist daher anzunehmen, daß das Schema im internen Schulbetrieb entwickelt wurde und hier in statu nascendi zu erkennen ist. Daraus ergeben sich Konsequenzen für Paulus wie die Korinther (wie die Entwicklung der Paulus-Schule).

Lührmann verweist zutreffend auf die bei Paulus singuläre Esoterik, die in diesem Abschnitt vertreten wird<sup>19a</sup>. Nimmt man an, daß hier die Predigtweise der Gnostiker aufgenommen wurde, ist die Frage: Woher haben die Korinther ihre Esoterik? Ist sie etwa aus Anregungen entwickelt, die sie durch Paulus selbst empfangen? Es ist damit zu rechnen, daß seine schriftlichen Äußerungen nicht den gesamten Umfang seiner mündlichen Lehre umfassen. Die Abstufung zwischen schriftlicher Publikation und mündlicher Lehre entspricht gut griechischer Tradition (Plato!), aber auch jüdischer (Apokalypstik und Rabbinen).

Entscheidend ist allerdings nicht die allgemeine religionsgeschichtliche Erwägung, sondern die Analyse des Abschnitts selbst. Lührmann geht von der Beobachtung aus, daß die Gedankenführung und der Stil in V. 8-10 Brüche zeigen. Der Einschnitt liege nicht zwischen V. 9 und 10 (so manche Exegeten mit antithetischer Deutung von γάρ „aber“, s. u.); V. 9 sei Überleitung zu V. 10; der Einschnitt sei durch ἀλλά V. 9 angezeigt. Der Befund erkläre sich daraus, daß Paulus das Revelationsschema der Gegner übernehme und nun im einzelnen korrigiere. Durch den Einschub (in das Schema) von V. 8 und 9 bringe er das Kreuz zur Geltung. Durch V. 14 mache er den Gegnern klar, daß alle Christen den Geist haben, während sie ihn einem esoterischen Kreis vorbehalten. Er streiche das stilgemäße ὡν des Schemas<sup>19</sup>, damit die Scheidung zwischen der Zeit der Verborgenheit und der Offenbarung<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Belege: Justin Apol I 134; Iren Haer III 131; Hippol Ref V 8s. 20 VI 351 VII 25-27; ClemAlexStrom I 551 1791 V 60f. 64s 65s 871 VI 166s. Doch zeigen alle diese Stellen nur Motive, die sich im Revelationsschema finden, nicht aber das Schema selbst.

<sup>18</sup> Siehe Dibelius-Conzelmann, Pastoralbriefe, Exk zu 2Tim 110; L.Schottroff 212: Das entscheidende Element des Revelationsschemas fehlt: das zeitliche, daß das Heil „jetzt“, nach einer Zeit der Verborgenheit, enthüllt wird.

<sup>19a</sup> So auch R. Scroggs a. a. O.: Die Weisheit des Paulus ist esoterisch; Paulus erhebt für sie Offenbarungsanspruch. Vgl. Sap 9s-10s.

<sup>19</sup> ὡν: Kol 120; Eph 310; 2Tim 110; Röm 1620; modifiziert Tit 1s; 1Petr 120.

<sup>20</sup> Lührmann fragt weiter, ob Paulus in V. 10 ein ursprüngliches (ἡμῶν) τοῖς πνευματικοῖς durch ἡμῶν . . . διὰ τοῦ πνεύματος ersetzt habe.

Damit ist nicht genügend erklärt, daß der Abschnitt in sich unpolemisch angelegt ist<sup>21</sup>. Polemisch ist gerade der ganz andersartige Kontext. Die „Wir“ innerhalb des Abschnittes sind die Wissenden im Unterschied zu den Mächten dieser Welt und den Nicht-Pneumatikern. Direkt polemisch gegen die Korinther wird das „Wir“ erst durch seine Stellung zwischen 2<sup>1-5</sup> und 3<sup>1</sup>.<sup>22</sup> Offenbar trägt Paulus hier eigene Weisheit vor, der er dann polemische Lichter aufsetzt<sup>23</sup>. Seinen Ausgangspunkt bildet die hellenistisch-jüdische Kombination von Weisheit und Apokalyptik, Inspiration und Schau. Paulus spitzt sie auf Destruktion der Weltweisheit zu. Diese Herkunft verrät sich darin, daß der Inhalt von 2<sup>6-16</sup> in der Substanz nicht christlich ist<sup>24</sup>. Die Handschrift des Paulus verrät sich zunächst in der Reduktion der Motive der Weisheitsspekulation. Wie er 1<sup>18</sup>. das Motiv von der entschwundenen Weisheit aufgriff und konzentrierte, so hier das von der verborgenen Weisheit. Vorgegeben ist die Auffassung von der Weisheitsrede als μυστήριον und Enthüllung des „Geheimnisses“. In der Weisheitsschule herrscht das Schema: Elementarlehre — höhere Gnosis<sup>25</sup>. Dabei kann die Schwierigkeit der Erkenntnis des Mysteriums angedeutet sein<sup>26</sup>. Typisch ist auch das Bild von der Speise (für Kinder — Erwachsene)<sup>27</sup>, ferner der scheinbare Widerspruch: Einerseits wird betont, daß der Vollkommene keine Belehrung mehr braucht; andererseits wird ihm durch den λόγος τέλειος

<sup>21</sup> Das wird durch die Entwicklung des Schemas in den Deuteropaulinen bestätigt.

<sup>22</sup> Vgl. den gewaltsamen Übergang zu 3<sup>1</sup> mit einem Bruch im Gedankengang.

<sup>23</sup> Daher die von Lührmann festgestellten Brüche! Sie zeigen nicht ein vorpaulinisches Schema und die Verarbeitung durch Paulus an, sondern paulinische Schularbeit und die Anwendung derselben.

<sup>24</sup> Daher kommt Lührmann zu der Annahme, das „Schema“ sei nicht christologisch; „offenbart“ werde nicht Christus, sondern ein soteriologischer Wert (die Gnade o. ä.). Im vorliegenden Abschnitt sind in der Tat lediglich die polemischen Spitzen christlich. Diese sind charakteristisch paulinisch: der Hinweis auf das Kreuz; am Schluß die Charakteristik des Geistes als „Geist des Herrn“. L. Schottroff 217 bestreitet, daß 2<sup>6</sup>. en bloc traditionell sei; der Abschnitt sei durchsetzt mit aktuellen Bezügen, die nicht nachträgliche Zusätze sind. Aber sie gibt traditionelle Offenbarungsschemata zu.

<sup>25</sup> Bousset, Schulbetrieb; E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk, 1938, 117ff. Die Zweistufigkeit erscheint schon Philo Cher 48f.; Sacr Ab Cain 60; Joh 3<sup>1</sup>. Besonders nahe liegt Hebr 5<sup>1</sup>. J. Pascher meint, hinter der Zweistufigkeit bei Philo ein Mysterium mit zwei Weihegraden zu erkennen: 1. Führung des Mysten durch den Kosmos; hier ist er Lernender. 2. Der Myste ist Schauender, der den Mystagogen nicht mehr braucht. Daran ist richtig, daß eine Mysterienvorstellung zugrunde liegt.

<sup>26</sup> Corp Herm XIII am Anfang; Naassenerpredigt 23; vgl. auch Philo Rer Div Her 133. 221; symbolisch dargestellt durch die Nachtszenerie Joh 3, wo die zwei Stufen als ἐπίγεια und ἐπουράνια definiert sind. Hebr 5<sup>14</sup>: Die Empfänger müssen bereits τέλειοι sein.

<sup>27</sup> Hebr 5<sup>11</sup>.: a) τὰ στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς / γάλα. b) λόγος δικαιοσύνης / τροφή. Dazu Windisch: Die zweite Stufe entspricht dem Tugendunterricht bei Philo. Das ist im Blick auf den Inhalt richtig, aber nicht hinsichtlich des Schemas. In diesem gehört bei Philo die Tugendlehre zur unteren Stufe.

doch solche geboten<sup>28</sup>. Er erklärt sich aus der Struktur der Weisheitsrede. Die Weisen sind autonom und sprechen sich Weisheit zu.

Für Paulus ist die Vollkommenheit nicht nur das Ziel, sondern der Status (der freilich dialektisch verstanden ist, Phil 3 12-16) jedes Gläubigen. Die Zwiespältigkeit zwischen Gläubigen einer unteren und einer oberen Stufe entsteht dadurch, daß die Adressaten ihrem wahren, ihnen geschenkten Status nicht entsprechen (3 12.). Um darauf hinzuweisen, nimmt er das Zwei-Stufen-Schema auf. Die Modifikation liegt weniger im Inneren des vorliegenden Abschnittes als im Kontext. In entsprechender Weise ist auch der Scheinwiderspruch abgewandelt: Im Schema selbst kann Arkandisziplin geboten sein — obwohl sie streng logisch genommen sinnlos ist: Die Nicht-Pneumatiker können ja gar nicht verstehen. So erklärt Paulus, daß er den Korinthern die Weisheit noch nicht mitteilen konnte. Er vertritt aber keine Arkandisziplin, sondern erklärt sein Schweigen als bloße Pädagogik<sup>29</sup>.

Für Paulus wie für Philo gilt: Inhalt der Erkenntnis ist der Geist — durch den Geist. Sie ist also Selbsterkenntnis, und zwar unvermittelte (im Unterschied zu der vermittelten von 1 182.)<sup>30</sup>.

V. 6: σοφίαν δὲ λαλοῦμεν κτλ. klingt wie eine betonte Antithese. Wogegen? Am nächsten liegt V. 8: gegen die σοφία ἀνθρώπων. Dann liegt der Ton auf ἐν τοῖς τελείοις<sup>31</sup>. Wer sind nun die „Vollkommenen“? Man vermutet zunächst ja: die Gläubigen/Heiligen. Aber 3 12. zeigen, daß Paulus nur eine höhere Klasse der Gläubigen meint. Das entspricht einem verbreiteten Gebrauch des Stichwortes τέλειος<sup>32</sup>. Es gehört in den Kreis der Mysteriensprache<sup>33</sup>. In der philosophischen Tradition ist der

<sup>28</sup> Philo Migr Abr 29: τὸ αὐτομαθές, τὸ αὐτοδιδασκτον, τὸ νηπίας καὶ γαλακτώδους τροφῆς ἀμέτοχον. Leg All I 94: τῷ μὲν οὖν τελείῳ τῷ κατ' εἰκόνα προστάττειν ἢ ἀπαγορεύειν ἢ παραινεῖν οὐχὶ δεῖ, οὐθενὸς γὰρ τούτων ὁ τέλειος δεῖται, τῷ δὲ φαύλῳ προστάξεως καὶ ἀπαγορεύσεως χρειαί, τῷ δὲ νηπίῳ παραινήσεως καὶ διδασκαλίας. Eph 4 12.

<sup>29</sup> Hier liegt auch ein Unterschied zu Qumran, bes. zu 1QS IX 17. 22, s. H. Braun, Qumran u. das NT I, 1966, 188f. (der aber 1Kor 3 1-3 nicht beachtet). Zu Qumran s. auch B. Rigaux, Révélation des mystères et perfection à Qumrân et dans le NT, NTS 4, 1958, 237ff. In Qumran fehlt der Grundgedanke des hellenistischen (und paulinischen) Pneumatismus: „Gleiches durch Gleiches“.

<sup>30</sup> Philo Fug 49-52; Cher 42-50; QuEx II 39-47. U. Wilckens, ThW VII 502 findet den Grundgedanken schon in Sap 6-10: „Auch bei Philo (sc. wie in Sap 6-10) ist Erkenntnisinhalt und Erkenntnismittel identisch.“ σοφία und πνεῦμα Sap 7 9 17.

<sup>31</sup> λαλεῖν ἐν = λαλεῖν c. dat. 31; zwischen λαλεῖν und κηρύσσειν ist kein Unterschied zu suchen. Wilckens findet eine doppelte Pointe: a) Weisheit ist, obwohl nicht Menschenweisheit, dennoch Inhalt der Verkündigung; b) nur unter den Vollkommenen. Hier dürfte das Gewicht von λαλοῦμεν überschätzt sein. Der Plural ist briefstilistisch. Natürlich kann jeder Pneumatiker so reden. Aber zunächst distanziert sich hier Paulus.

<sup>32</sup> P. J. du Plessis, TEAEIOS. The Idea of Perfection in the NT, Kampen 1959; Reitzenstein, Hell Myst 338f.; Käsemann, Gottesvolk 82ff. 117ff.; Jonas, Gnosis II/1, 57ff. Lit.: G. Dellling, ThW VIII 68.

<sup>33</sup> Gegen Ableitung aus der Mysteriensprache: Weiß. Aber die Belege können nicht übersehen werden. Nicht treffend ist sein Argument, die Vollkommenheit sei nach V. 8

τέλειος der vollkommene Weise<sup>34</sup>. Vorgreifend kann auch der so heißen, der auf dem Wege zum Ziel ist<sup>35</sup>.

Philo<sup>36</sup> nimmt diesen Sprachgebrauch auf<sup>37</sup>. Dazu kommt bei ihm aber ein neues Moment: Zur Vollkommenheit gelangt man durch Ekstase<sup>38</sup>. Es herrscht ein neuer, mysterienhafter<sup>39</sup> Stil der Esoterik<sup>40</sup>, wie er auch Corp Herm IV 4<sup>41</sup> und in der Naassenerpredigt<sup>42</sup> begegnet, also im Milieu der Gnosis<sup>43</sup>. Pearson<sup>43a</sup> meint, daß diese „Weisheit“ den „Vollkommenen“ reserviert werde, sei Ironie. Der Hintergrund von 1Kor 2 ist derselbe wie der von Kap. 15, nämlich die korinthische Erhöhungschristologie. Vgl. die jüdische Exegese von Gen 27; nach Philo LegAll I 36; DetPotIns 86. 90 gehört die Fähigkeit, Gott zu erkennen, der Seele nicht von Natur, sondern durch Inspiration. Die Korinther dagegen meinen, die Fähigkeit, Pneumatiker zu werden, in sich selbst zu besitzen. Für Paulus ist der Geist Gnadengabe; der „Psychiker“ hat nur natürliche Fähigkeiten.

die Voraussetzung der Einweihung in das Mysterium, nicht die Folge. Denn die Vollkommenheit und die Übermittlung des λόγος τέλειος sind nicht voneinander zu trennen; man wird eingeweiht und schreitet dann von Erkenntnis zu Erkenntnis.

<sup>34</sup> Siehe G. Dellling, ThW VIII 70f. Stob Ecl II 7, 11g: (Die Stoiker) πάντα δὲ τὸν καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἄνδρα τέλειον εἶναι λέγουσι διὰ τὸ μηδεμιᾶς ἀπολείπεσθαι ἀρετῆς.

<sup>35</sup> Sen Ep 94, 50. Der προκόπτων kann schon im Lichte der Vollkommenheit gesehen werden, Epict Ench 51 u.; Diss I 415a.

<sup>36</sup> É. Bréhier, Les idées philos. et rel. de Philon d'Alexandrie, 1950, 242ff.; W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alex., 1938; Jonas II/1, 70ff.

<sup>37</sup> Die drei Stufen des σπουδαῖος Leg All III 159: ὁ ἀρχόμενος, ὁ προκόπτων, ὁ τέλειος; vgl. Agr 165.

<sup>38</sup> Somn II 230ff.

<sup>39</sup> Die Vollendung ist Empfang heiliger Weihen, Leg All III 219.

<sup>40</sup> Cher 42 (vgl. 48): τελετάς δὲ ἀναδιδάσκομεν θείας τοῦς τελετῶν ἀξίους τῶν ἱερωτάτων μύστας. Ausführlich über τέλειος bei Philo: M. Winter, Pneumatiker und Psychiker in Korinth, MbThSt 12, 1975, 96ff.: Der Befund ist nicht einheitlich: Abr 53 stehen die Vollkommenheit Abrahams, Isaaks und Jakobs gleich; Congr 34ff. steht Isaaks Vollkommenheit am höchsten, weil sie nicht erworben, sondern von Natur ist.

<sup>41</sup> Corp Herm IV 4: ὅσοι μὲν οὖν συνῆκαν τοῦ κηρύγματος καὶ ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι, τὸν νοῦν δεξάμενοι. ὅσοι δὲ ἤμαρτον τοῦ κηρύγματος, οὗτοι μὲν οἱ λογικοί, τὸν νοῦν μὴ προσειληφότες, ἀγνοοῦντες ἐπὶ τί γεγόνασιν καὶ ὑπὸ τίνων . . .

<sup>42</sup> Naass.predigt 21. 23: οὐ δύναται οὖν, φησί, σωθῆναι ὁ (μὴ) τέλειος ἄνθρωπος, ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆ διὰ ταύτης εἰσελθὼν τῆς πύλης (Gen 28.17!). . . . καὶ ταῦτα, φησὶν, ἐστὶ τὰ τοῦ πνεύματος ἄρρητα μυστήρια . . . , die nur die vollkommenen Gnostiker kennen. Siehe Wilckens 55; Reitzenstein in: Reitzenstein-Schaeder 169f.

<sup>43</sup> Bousset, Hauptprobleme 238ff. Justin bei Hippol Ref V 24s: τελειῶν τοῦς μύστας τὰ ἄλλα μυστήρια. Evang Phil 40 (vgl. 100. 106): „Der Mensch pflügt den Acker mit den Tieren, die ihm gehorchen . . . So verhält es sich mit dem τέλειος. Durch δυνάμεις, die gehorchen (ὑποτάσσειν), pflügt er. Der heilige Geist weidet alle und herrscht (ἀρχεῖν) über alle Kräfte.“ Od Sal 35s.

<sup>43a</sup> B. A. Pearson, The Pneumatikos—Psychikos Terminology in 1 Corinthians, SBL Diss Ser 12, 1973, 32 (cf. zu 15.48f.).

Wenn man den Wortlaut nicht preßt und V. 10a. mit 31a. berücksichtigt, so deutet Paulus hier zusätzliche Inhalte des Wissens an, die er den Korinthern bisher vorenthielt. Dann ist zu fragen, wie sich das zu seinen bisherigen Erklärungen verhält.

Der Streit, ob die ἄρχοντες Dämonen oder politische Machthaber seien, ist alt<sup>44</sup>. Der mythische Kontext führt zur Deutung auf Dämonen<sup>45</sup>, ebenso die wuchtige Prädikation τῶν καταργουμένων<sup>46</sup>. Es sind die Trabanten des „Gottes dieses Äons“ (2Kor 4<sub>4</sub>)<sup>47</sup>. Der Streit über den politischen oder dämonischen Charakter der ἄρχοντες trägt sachlich nicht viel aus, weil das entscheidende Charakteristikum τοῦ κόσμου ist. So oder so handelt es sich um Vertreter der Weisheit des Kosmos, die gegen Gott, der im Herrn der Herrlichkeit repräsentiert ist, sich in ihrer Unkenntnis Gottes als pervers erweisen.

V. 7 nennt das positive Pendant zur Welt-Weisheit: Gottes Weisheit ἐν μυστηρίῳ<sup>48</sup>. Der Ausdruck ist als Einheit zu nehmen. μυστήριον ist nicht nur ein zufälliges Akzidens, sondern macht die Struktur dieser Weisheit aus. μυστήριον ist als Stichwort so weit verbreitet und ist zunächst so formal, daß die inhaltliche Füllung erst aus dem jeweiligen Kontext zu erheben ist. Abgesehen von den klassischen und hellenistischen Mysterien-Feiern<sup>49</sup> bieten sich zwei Typen als Vergleichsmaterial

<sup>44</sup> Darüber referiert schon Theodor von Mopsuestia, s. Staab 174. Theodor selbst vertritt die dämonologische Deutung. Die politische: J. Schniewind, Nachgelassene Reden und Aufsätze, 1952, 104ff. Er stützt sich darauf, daß das Wort ἄρχοντες sonst im NT nicht Dämonen bezeichnet. Ein Sowohl-als-auch vertritt wieder Feuillet, Sagesse 25ff.

<sup>45</sup> H. v. Campenhausen, Festschr. für A. Bertholet, 1950, 100f.; Wilckens 61ff. Rabbinische Dämonologie: Bill IV/2, Index s. vv. Dämonologie, Engel; K. G. Kuhn, Sifre zu Numeri, 1959, 698ff. ἄρχοντες in diesem Sinn: Ign Trall 5<sub>2</sub> Smyrn 6<sub>1</sub>; Act Joh 114; Act Thom 10. 143; Pistis Sophia (s. Index); L. C. Allen, NTS 17, 1970/71, 104ff.: Paulus denkt an Ps 2; 32<sub>10</sub>; zu den Archonten cf. Bar 3<sub>18</sub>; Act 4<sub>25a</sub>. Paulus denkt also an irdische Machthaber. Für politische Deutung auch W. Carr, NTS 23, 1976/77, 20ff.; G. Miller, JBL 91, 1972, 522ff. Einen Mittelweg geht Feuillet, Sagesse 25ff.: Die Archonten sind primär Menschen; aber Paulus denkt auch an Dämonen; Dan 10<sub>13</sub> 12<sub>1</sub>; TestLev 5<sub>6</sub>; TestDan 6<sub>2</sub>; Hen 20<sub>5</sub>.

<sup>46</sup> Part.praes.: „Vergänglich“, 2Kor 3<sub>11.12</sub>; zum eschatologischen Gebrauch vgl. 15<sub>24.26</sub>.

<sup>47</sup> Gegen die politische Deutung spricht: Was sollen irdische Machthaber mit der übernatürlichen Weisheit zu tun haben? A. Feuillet, Les "chefs de ce siècle" et la sagesse divine d'après 1Kor 2<sub>6-8</sub>, in: Stud Paul Congr Internat Cathol 1961, Vol I, 1963, 383ff. erinnert an Bar 3<sub>18a</sub>: τοῦ εἶναι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν; . . . (18) ἠφανίσθησαν. Statt מְשִׁיבֵי setzt die syrische Version מְשִׁיבֵי voraus (τοῦ ἀλῶνος statt τῶν ἐθνῶν). Aber bei Bar liegt ein ganz anderer Fall vor.

<sup>48</sup> Über die Beziehung von ἐν μυστηρίῳ → Anm. 1.

<sup>49</sup> H. Krämer, Zur Wortbedeutung „Mysteria“, WuD NF 6, 1959, 121ff. μυστήριον bezeichnet das Geschehen des Festes als unaussprechbar, Epict III 21<sub>13a</sub>.

an: 1. der gnostische<sup>60</sup>; 2. die jüdische Tradition a) der „Weisheit“<sup>61</sup>; b) der Apokalyptik<sup>62</sup>. Gemeinsam ist die Esoterik. Intensiviert findet sie sich in den Qumran-Schriften<sup>63</sup>. Sie setzt sich in einem Typ von rabbinischer Spekulation fort<sup>64</sup>. Dabei ist zu berücksichtigen, daß „Weisheit“ und Apokalyptik ineinander übergehen<sup>65</sup>. Beide Aspekte sind auch bei Paulus verknüpft.

Zum „Geheimnis“ gehört konstitutiv seine Enthüllung (durch den Propheten, Weisen, Gnostiker, der sie durch Vision, Erleuchtung empfängt und den Eingeweihten/Einzuweihenden mitteilt).

ἦν προώρισεν<sup>66</sup>: Das Zusammenspielen von Gottes vorzeitlich konzipiertem Heilsplan und geschichtlicher Berufung ist der Grundzug des Erwählungsverständnisses (Röm 8<sup>28f.</sup> 9<sup>23f.</sup>). Es wird in der deutero-paulinischen Literatur zum „Revelationsschema“ (s. o.) objektiviert. Im 1Kor wird die Zwischenstufe sichtbar. Die „jetzige“ Enthüllung ist durch εἰς δόξαν ἡμῶν angedeutet<sup>67</sup>. δόξα bezeichnet das neue Sein als übernatürlich<sup>68</sup>. Ein gnostisch-habituell Selbstverständnis liegt nahe, wird aber dadurch vermieden, daß Paulus auf das Moment des „extra nos“ hinweist<sup>69</sup>. Der Ratschluß Gottes<sup>60</sup> wird nicht spekulativ entfaltet oder mythisch veranschaulicht. Er ist nur angedeutet als Horizont des Heilswissens, das der Wissende verkündet<sup>61</sup>.

<sup>60</sup> Hippol Ref V 7<sup>27</sup>: κεκαλυμμένον καὶ ἀνακαλυμμένον. Naassener-Hymnus Hippol Ref V 10<sup>2</sup>: μυστήρια πάντα δ' ἀναδείξω, μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω. [καὶ] τὰ κεκρυμμένα τῆς ἀγίας ὁδοῦ, γινῶσιν καλέσας, παραδώσω. Corp Herm I 16 XVI 2.

<sup>61</sup> Sap 2<sup>23</sup> 6<sup>23</sup> 14<sup>16.23</sup>. R. E. Brown, The Semitic Background of the NT Mysterion, Bibl 39, 1958, 426ff.; 40, 1959, 70ff.

<sup>62</sup> Dan 2<sup>18f. 27f.</sup>. Den Gegensatz bildet das „Festhalten“ der Geheimnisse, 1Q 27 I 7, vgl. 2Thess 2<sup>6f.</sup>(?).

<sup>63</sup> B. Rigaux, NTS 4, 1958, 237ff. Enthüllende Rede: 1QS III 13ff.; vgl. IV 6. 22. Erleuchtung: 1QS XI 3ff. Ferner: 1QH VIII 10ff. XII 12 XIII 13f.; 1QpHab VII 3ff. (Eschatologie und Verstehen der Schrift).

<sup>64</sup> In der Thron-Wagen-Spekulation, Chag II 1; vgl. Chag 11 b ff.; Bill I 579, II 307ff.

<sup>65</sup> Von der Apokalyptik her: Daniel; von der „Weisheit“ her: Sapientia.

<sup>66</sup> Weiß: Zwischen Hauptsatz und Relativsatz tritt eine Verschiebung ein. ἦν προώρισεν ist unpassend. Paulus meint etwa: καθ' ἣν προώρισεν . . . δοξάζειν ἡμᾶς. Weiß beachtet nicht, daß σοφία nicht nur formal Gottes Weise-Sein feststellt, daß Paulus vielmehr schon an den Inhalt, Gottes Heilsplan, denkt.

<sup>67</sup> Unabhängig davon, ob man εἰς δόξαν mit προορίζειν verbindet (Bachmann, Bauer s. v. προορίζειν), vgl. Eph 1<sup>8</sup>, oder nicht. <sup>68</sup> Röm 8<sup>18. 21. 30</sup> 9<sup>23</sup>; 2Kor 4<sup>17</sup>.

<sup>69</sup> Z. B. durch die Präposition σύν (Röm 8<sup>17</sup>), vgl. σύμμορφος Röm 8<sup>29</sup>; Phil 3<sup>21</sup>. Diese Ausdrucksweise ist an sich mystisch. Aber die σύν Χριστῶ-Formel weist gerade auf den Christus extra nos hin, und zwar in doppelter Weise: sakramental und eschatologisch (Röm 6; 1Thess 5<sup>10</sup>).

<sup>60</sup> προορίζειν bezeichnet Röm 8<sup>29</sup> die Erwählung des einzelnen, hier den Weltplan Gottes.

<sup>61</sup> Die Apokalyptik könnte an dieser Stelle die Epochen des Weltlaufes darstellen, die Gnosis die Vorgeschichte des Licht-Ich und die Sendung des Offenbarers (Himmelsgespräche).

V. 8 macht einen schwebenden Eindruck<sup>62</sup>. Denn der Eingeweihte kann nur andeuten: Er kennt den „Herrn der Herrlichkeit“. Ein Gottesprädikat ist auf den „Herrn“ Jesus übertragen<sup>63</sup>. Daß er den Weltmächten verborgen ist, ist wieder gemeinsame Anschauung von Weisheit und Apokalyptik<sup>64</sup>. Denn er hat sich bei seinem Abstieg durch den Kosmos verkleidet<sup>65</sup>. Lietzmann sieht im Hintergrund das bekannte Motiv vom betrogenen Teufel<sup>66</sup>. Schenke<sup>66a</sup> meint zu diesem Vers: „Der Satz I Kor 2,8 ist nur zu verstehen als ein aus seinem eigentlichen christologischen Kontext herausgelöster Topos einer ganz speziellen Ausformung einer schon christlich-gnostischen Erlöser-Vorstellung. Mitsamt seinem Kontext haben wir diesen Topos neuerdings direkt vor uns in der Schrift ‚Der Gedanke der großen Kraft‘ aus NHC VI (p. 41, 13–42, 21). Der springende Punkt unseres Topos ist, daß der Tod des wahrhaft Lebendigen notwendig zum Tod des Todes und seiner Archonten selber wird. Der vom Tod verschlungene wahrhaft Lebendige ist für ihn das Gift, an dem er stirbt.“

Bei Paulus entsteht nun ein doppelter Widerspruch: a) ein äußerer zum Kontext. Entgegen 2<sub>1-3</sub> deutet Paulus hier doch eine zusätzliche, höhere Weisheitslehre an, nämlich den Einblick in den kosmischen Hintergrund der Kreuzigung. b) Durch die Übertragung der mythischen Vorstellung vom Abstieg des Offenbarers auf einen geschichtlichen Vorgang stimmt die Vorstellung selbst nicht mehr. Wenn die Archonten Jesus nicht erkannten, warum kreuzigten sie ihn dann? Wußten sie, daß er der Offenbarer war, nicht aber, daß sie gerade durch seinen Tod vernichtet werden sollten<sup>67</sup>? Der Wortlaut macht diese letztere Deutung kaum möglich. Es bleibt also beim Widerspruch: Gerade dadurch wird die Pointe sichtbar: die *theologia crucis*. Daher die paradoxe Verbindung von κύριος und Kreuz<sup>68</sup>. Das ist deutliche Polemik gegen die korinthische Erhöhungschristologie.

<sup>62</sup> Weiß findet hier wieder sein Aufbauschema a b a: V. 6 – 7 – 8a.

<sup>63</sup> τῆς δόξης ist auf εἰς δόξαν ἡμῶν abgestimmt. Zum gen. qual. τῆς δόξης vgl. Eph 1 17; Hebr 9 s; Ps 28 s. Hen 63 s: „der Herr der Herrlichkeit und der Herr der Weisheit“.

<sup>64</sup> Weisheit: Bar 3 usw. Apokalyptik: Nach Hen 16 s weilt Gott auch die Engel nicht in alle seine Pläne ein.

<sup>65</sup> Dieses Motiv spielt in der Gnosis eine Rolle: Asc Jes 10; Epiphän Haer 21, 24; Pistis Sophia 7; Ev Phil 26; Ign Eph 19; vgl. auch Epist Apost 13(24); s. H. Schlier, Religionsgeschichtl. Unters. zu den Ignatiusbriefen, 1929, 5 ff.

<sup>66</sup> Basilides (Iren Haer I 24 s); Origenes (in Mt tom. XVI 8); M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, 92 ff.

<sup>66a</sup> H.-M. Schenke, in: Gnosis und Neues Testament, 1973, 220.

<sup>67</sup> So Weiß; R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission, 1946, 71 Anm. 12. Dagegen Kümmel: Paulus setzt nie voraus, daß man Christus kennen, aber den Sinn des Kreuzes verkennen kann. Aber es ist zu bedenken, daß es sich um kosmische Mächte handelt.

<sup>68</sup> Der κύριος-Titel steht in bezug auf das Kreuz nur noch Gal 6 14. Lührmann 137: „Die Verborgenheit der Weisheit Gottes wird durch die paradoxe Verbindung



Die Formulierung schließt eine Deutung der Weisheit als Hypostase aus<sup>69</sup>.

V. 9: Das Zitat kann weder im AT noch im außerkanonischen jüdischen Schrifttum nachgewiesen werden<sup>70</sup>. Aber ähnliche Stellen sind weit gestreut, nach der Verbreitung des religiösen Motivs von Verborgtheit und Enthüllung<sup>71</sup>. Es bestehen a) biblische Anklänge: Jes 64<sup>8</sup>; Ps 30<sup>30</sup><sup>72</sup>; b) rabbinische<sup>73</sup>; c) apokalyptische: Asc Jes 11<sup>84</sup> (2. Jh. n. Chr.): „Du hast ja geschaut, was kein Fleischgeborener sonst geschaut hat.“<sup>74</sup>

Das Zitat des 1Kor klingt in der Tat apokalyptisch. Dabei ist die Affinität von Apokalyptik und d) Weisheit zu beachten<sup>75</sup>. e) Auch die Qumran-Texte ordnen sich in diesen Stilzusammenhang ein.<sup>76</sup> Natürlich eignet sich ein solches Wort vorzüglich für die Verwendung durch f) Gnostiker<sup>77</sup>. Aber es ist, wie das Material zeigt, nicht in der Gnosis entstanden<sup>78</sup>.

κρίσις — Kreuz radikalisiert; das Kreuz bedeutet ebensowenig wie der ‚historische Jesus‘ für Paulus Offenbarung.“

Natürlich darf man nicht den Gedanken verfolgen, was geschehen wäre, wenn die Archonten Jesus nicht gekreuzigt hätten. Der Mythos funktioniert nur als Mittel der Interpretation des geschehenen Kreuzes.

<sup>69</sup> So Wilckens. Die „Weisheit Gottes“ sei mit dem „Herrn der Herrlichkeit“ identisch. Nein! Die Weisheit wird „gesagt“; sie ist die Lehre über diesen Herrn.

<sup>70</sup> Nach Origenes stammt es aus der Elia-Apokalypse, in Mt 27<sup>9</sup> tom. V 29: Et apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi „quod oculus non vidit nec auris audivit“: in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur nisi in secretis Eliae prophetae. P. Prigent, Ce que l'oeil n'a pas vu, ThZ 14, 1958, 416ff.; M. Philonenko, Quod oculus non vidit, ThZ 15, 1959, 51f.; A. Feuillet, RB 70, 1963, 52ff. Zu τοῖς ἀγὰπῶσιν . . . J. B. Bauer, ZNW 50, 1959, 108ff. Zur Zitationsformel: J. A. Fitzmyer, in: Essays on the Semitic Background of the New Testament, 1971, 3ff.

<sup>71</sup> Profan-hellenistische Parallelen wie Plut Mor 17E sind unergiebig.

<sup>72</sup> Prigent nimmt wieder an, daß eine Kombination aus diesen beiden Stellen vorliege. Sitz der Kombination sei die Liturgie der Synagoge, vgl. den liturgischen Zusammenhang des Zitats in christlichen Quellen.

<sup>73</sup> Bill III 328ff. Sachzusammenhang ist die Feststellung, daß sich die Weissagung der Propheten nur auf die messianische Zeit erstreckte, nicht darüber hinaus.

<sup>74</sup> Vgl. Asc Jes 8<sup>11</sup>; Ps-Philo Ant 26<sup>13-14</sup>; Philonenko a.a.O.

<sup>75</sup> Zur Überschneidung von Prophetie und Weisheit vgl. Jes 45<sup>3</sup>; Prov 2<sup>38</sup>; Röm 10<sup>6-9</sup> 11<sup>34f.</sup> (Jes 40<sup>13</sup>); vgl. Sap 9<sup>13</sup>; Sir 1<sup>3</sup>. Feuillet a.a.O. verweist mit Recht auf die verborgene Weisheit Prv 30<sup>1-4</sup>; Sir 1<sup>10</sup>; Hi 28; Bar 3f. Als Inhalt ist kosmologisches Wissen möglich (Sap 7<sup>17-19</sup>). Die ἐπιστήμη (= σοφία) ist Mutter des Alls, Philo Ebr 31, vgl. Aristobul Fr. 5 (Euseb Praep Ev XIII 12<sup>11a</sup>), wo dieselbe Tradition vorliegt; s. N. Walter, Der Thorausleger Aristobulos, TU 86, 1964, 66f. Gottschau mit den Augen des Nous: Philo QuEx II 39f.

<sup>76</sup> 1QS XI 5ff.; 1QpHab VII.

<sup>77</sup> Ev Thom 17: „Jesus sprach: Ich werde euch das geben, was nicht das Auge gesehen und was nicht das Ohr gehört und was nicht die Hand berührt hat und was nicht gekommen ist in den Sinn des Menschen.“ Manich. Turfan-Fragment M 789 (bei Hennecke-Schneemelcher <sup>3</sup>I 217 und 263). Mand. Liturgien Lidzbarski 77a, s. dazu M.-J. Lagrange, RB 37, 1928, 11. Weiteres bei Prigent, a.a.O. 423. Eine gnostische Variante steht in dem (von Paulus abhängigen) Gebet des Paulus NHC I 1.

Angesichts der Doppelrolle von & als Subjekt und Objekt sind alle Versuche, den Satzbau zu retten, vergeblich.  $\delta\sigma\alpha$ <sup>79</sup> ἤτοιμασεν: Die jenseitigen Güter liegen schon bereit<sup>80</sup>. Zu τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν vgl. Röm 8<sup>28</sup><sup>81</sup>. Der eschatologischen Deutung des Heilsgutes auf die künftige Seligkeit steht eine andere — auf die Weisheit — gegenüber<sup>82</sup>. Der Schluß betont energisch die Alleinwirksamkeit Gottes für das Heil (ob man dieses eschatologisch oder spiritual-präsentisch versteht). Das ist ein jüdischer Gedanke<sup>83</sup>. Es wird nun darauf ankommen, wie sich der Mensch als Beschenkter versteht: ob das sola gratia stets vor Augen steht oder ob das Geschenk sozusagen in die Vergangenheit versinkt und durch einen habituellen Gnadenstand abgelöst wird. Die Probe wird die Frage sein, ob der begnadete Mensch als Gegenstand in die Theologie einbezogen wird oder ob diese streng Auslegung des Gnadengeschehens bleibt.

V. 10: ἡμῶν tritt, verstärkt durch γάρ, hervor<sup>84</sup>. Es wird (nach der Vorwegnahme in V. 8) durch den Kontext erklärt: die τέλειοι = ἀγαπῶντες = Pneumatiker<sup>85</sup>. Jetzt ersetzt Paulus die σοφία durch das πνεῦμα (πνευματικά)<sup>86</sup>. Dabei ist zunächst offen, ob er von Gottes Geist als Offenbarungspotenz (im Sinn von  $\delta\sigma\alpha$  ἤτοιμασεν ὁ θεός) redet oder vom gött-

<sup>79</sup> Mit Oepke, ThW III 989 gegen Wilckens 75 Anm. 1. Stellen außerhalb der Gnosis: 1Clem 34<sup>s</sup> (dritter Stichos nicht parallel); 2Clem 11<sup>7</sup>; Mart Pol 2<sup>s</sup>; 1Clem Alex Protr X 94<sup>a</sup>; Constit Apost VII 32<sup>s</sup>. ἐπὶ καρδίαν οὐκ ἀνέβη ist jüdischer Stil, Jes 65<sup>16</sup>; Jer 31<sup>6</sup>; vgl. Lk 24<sup>38</sup>; Act 7<sup>28</sup>. Die unfruchtbare Suche nach weiteren Parallelen geht unermüdlich weiter. E. v. Nordheim, ZNW 65, 1974, 112ff. bringt eine Stelle aus dem koptischen Testament des Jakob und postuliert für dieses und Paulus eine gemeinsame Quelle; die betr. Stelle gehöre nicht zur christlichen Bearbeitung (der im Grundbestand jüdischen Schrift). Dagegen O. Hofius, ZNW 66, 1975, 140ff. (das Ganze christlich); H. F. D. Sparks, ZNW 67, 1976, 269ff. (Test Jakob von Paulus abhängig).

<sup>80</sup> Zur Nachgeschichte der Stelle s. Prigent und Feuillet. Es findet sich: a) Stichos 1–3; b) Stichos 3 (2Clem 14<sup>s</sup>); c) Stichos 1 + 2, aber eingeführt mit einer Wendung, die Stichos 3 entspricht (Hippol In Dan IV 59; 2Clem 11<sup>7</sup>; Mart Pol 2<sup>s</sup>; Clem Alex Protr X 94<sup>a</sup>); d) schließlich sogar 3 + 1 + 2 + 3, vgl. Siphre Num 27<sup>18</sup>.

<sup>81</sup> 4Esr 8<sup>22</sup>; Hen 103<sup>s</sup>.

<sup>82</sup> 1Kor 8<sup>3</sup>; Ps Sal 4<sup>25</sup> 6<sup>s</sup> 10<sup>s</sup> 14<sup>1</sup>. 1Clem 34<sup>s</sup>: τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν. Weiß vermutet, daß eine messianisch-apokalyptische Formel vorliege, die Paulus Röm 8<sup>28</sup> erläutere durch τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν. J. B. Bauer (→ Anm. 70).

<sup>83</sup> Dupont, Gnosis 107f. 190 Anm. 2; Feuillet a.a.O.: Die streng eschatologische Deutung entspreche nicht dem Kontext. Das Zitat gebe die Erklärung von σοφίαν ἐν μυστηρίῳ.

<sup>84</sup> 1QH I 21: „Dieses weiß ich auf Grund deiner Einsicht; denn du hast mein Ohr aufgetan für wunderbare Geheimnisse.“ 1QH XII 12f.

<sup>85</sup> Lietzmann liest δέ; der Gegensatz zu den Nicht-Eingeweihten sei betont. Aber γάρ wird durch P 46 gestützt.

<sup>86</sup> Dadurch fällt wiederum Licht auf λαλοῦμεν V. 8.

<sup>87</sup> Wilckens: Der Übergang von σοφία zu πνεῦμα erfolgt, weil beides in der korinthischen Gnosis identisch ist. Der Pneumatiker weiß sich mit dem Pneuma-Offenbarer eins. Beide Begriffe bezeichnen den Offenbarer. Aber σοφία und πνεῦμα sind gar nicht identisch. διὰ!

lichen Geist im Menschen als der Möglichkeit des Empfanges der Offenbarung (im Sinn von τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν). Im zugrunde liegenden Mysterienschema ist der wesentliche Gedanke gerade die Identität von Offenbarungs- und Erfahrungspotenz. Dem entspricht in der Tat die Fortsetzung. Damit bewegt sich Paulus an den Pforten der Gnosis, ohne freilich das mythische Deszendenz-Motiv auszuführen. Die Formulierung nimmt keine Rücksicht auf die Geschichtlichkeit der Offenbarung, sondern nur auf die Erleuchtung der Empfänger. Gegenstand des Wissens ist nicht der geschichtliche Christus, sondern das Geheimnis — und erst sekundär der mythische Hintergrund der geschichtlichen Kreuzigung.

Woher stammt die Einheit von metaphysischer und anthropologischer Bedeutung von πνεῦμα und die Affinität von πνεῦμα und σοφία? Sie ist vorgebildet in der Stoa, wo das πνεῦμα kosmologischer und anthropologischer Faktor in einem ist<sup>87</sup>. Der Begriff ist aufgenommen und in den typischen, hellenistisch-jüdischen Weisheitsstil übertragen in der Sapientia Salomonis, wo die σοφία als ein πνεῦμα bestimmt wird<sup>88</sup>. Diese Transformation ist eine der Voraussetzungen des Paulus. Eine weitere kommt hinzu: Die Erkenntnis wird nicht mehr rational (sei es im griechischen, sei es im jüdischen Stil) gewonnen, sondern durch „Erleuchtung“<sup>89</sup>. Der Übergang ist bei Philo zu sehen<sup>90</sup>. Hier zerreiβt der stoische Weltzusammenhang. Erkenntnis bezieht sich auf Supranaturales und wird selbst zur supranaturalen Potenz. Das πνεῦμα vertreibt den menschlichen νοῦς<sup>91</sup>. Die Pneumatiker sind von überweltlicher Natur und erkennen sich gegenseitig (Migr Abr 38f.) und können sich in der Sprache des Geistes verständigen<sup>92</sup>.

An sich kann der begründende Satz V. 10b stoisch verstanden werden. Aber der Kontext bestimmt den „Mysterien“-Sinn. Die formale Voraussetzung dieser These ist das gemeingriechische Axiom der Erkenntnistheorie: „Gleiches durch Gleiches“ (→ V. 11). πᾶς κτλ. ist charakteristi-

<sup>87</sup> H. Kleinknecht, ThW VI 352f.; Dupont, Gnosis 155ff. 458ff. Orig Cels VI 71: τῶν Στωϊκῶν φασκόντων ὅτι ὁ θεὸς πνεῦμά ἐστιν διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν αὐτῷ περιέχων. Die Identifizierung von Gott und πνεῦμα wird auf Kleanthes zurückgeführt (Fr. 533, SVF I 121 et.). Sen Ep 66, 12: ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa.

<sup>88</sup> Sap 1s 7<sup>22</sup>; vgl. 1s A; 7<sup>7</sup> 9<sup>17</sup>. Den Zusammenhang mit der Stoa zeigen 1<sup>7</sup> 7<sup>22</sup>. 12<sup>1</sup>; hier ist der Vorgang der Umwandlung unmittelbar zu fassen.

<sup>89</sup> Das ist unstoisch. Der visionäre Traum Scipios (Cic Resp VI) ist kein Gegenbeweis.

<sup>90</sup> H. Leisegang, Pneuma Hagion, 1922; M. Pohlenz, Die Stoa I, <sup>3</sup>1964, 374ff.; II, <sup>3</sup>1964, 182f.; Jonas II/1, 99ff.; Wilckens 157ff.; Dupont 458ff. Leg All I 38; Gig 27. Vgl. in der Hermetik Ascl 6. 16f.

<sup>91</sup> Rer Div Her 264f. Hier ist die Identität von σοφία und πνεῦμα vorausgesetzt, vgl. Gig 47; Pascher 180.

<sup>92</sup> Diese kann ekstatische Rede sein (Glossolalie, → 12<sup>10</sup>), aber auch λόγος σοφίας bzw. γνώσεως (12<sup>8</sup>), den ja nur der Pneumatiker begreifen kann.

sches Stichwort im Zusammenhang von Offenbarung und Erkennen derselben. „Alles“ ist nicht alles Beliebige, sondern das Heilsgut<sup>93</sup>.

ἐπειρᾶν wird schon klassisch in religiösem und philosophischem Zusammenhang gebraucht<sup>94</sup>. βάθος<sup>95</sup> eignet sich besonders gut zur Aufnahme durch die Gnosis. Hier kann Gott selbst als βάθος definiert werden<sup>96</sup>.

Die positive These, daß der Aktionsradius des πνεῦμα — entsprechend seiner Herkunft — unbegrenzt ist, entspricht der negativen, in V. 9 enthaltenen, daß ohne Geist keine „Schau“ möglich ist<sup>97</sup>.

V. 11 begründet die These mit der Analogie von menschlichem und göttlichem Geist. Hier hat πνεῦμα zunächst rein anthropologischen Sinn und ist praktisch synonym mit νοῦς (V. 16)<sup>98</sup>. Paulus wendet das alte Prinzip „Gleiches durch Gleiches“ an<sup>99</sup>. In der Stoa wurde dieses auf den Logos bezogen<sup>100</sup>. Es zieht sich aber durch die gesamte antike Philosophie hindurch. Beispiele: Philo<sup>101</sup>, Neuplatonismus<sup>102</sup>. Es eignet sich vorzüglich als gnostisches Prinzip: Licht durch Licht, Geist durch Geist<sup>103</sup>.

Zu τὸ ἐν αὐτῷ vgl. Sach 12:1: רמ אדם בקרבו. In der Anwendung des Grundsatzes in V. 11b spielt der jüdische Gedanke herein, daß niemand

<sup>93</sup> Röm 8<sup>ss</sup>; Mt 11<sup>ss</sup>. Inhaltlich ist πάντα = τὰ χαρισθέντα ἡμῖν (V. 13).

<sup>94</sup> Religiös schon Pindar, Sophokles; philosophisch: Plat Leg 821a; Apol 23b. Philo: Leg All III 84; Fug 165. Die Linie von der jüdischen Weisheit zu Paulus zeigt ein Vergleich mit Jdth 8<sup>14</sup>.

<sup>95</sup> (Plat Theat 183c) Jdth 8<sup>14</sup>; Dan 2<sup>ss</sup>; Röm 11<sup>ss</sup>; Apk 2<sup>ss</sup>. Anders 1 QS XI 18f. („... und in die Tiefe deiner Geheimnisse schauen“); vgl. 1 Clem 40<sup>1</sup>; Eph 3<sup>18</sup> unter anderen Raumbegriffen; Iren Haer I 21s; Hippol Ref V 64: ἐπεκάλασαν ἑαυτοὺς γνωστικούς, φάσκοντες μόνον τὰ βάθη γινώσκειν. Unbekanntes altgnostisches Werk 2 (Aufzählung von zwölf βάθη; GCS 45, 1962, 336f.).

<sup>96</sup> Act Thom 143; Hippol Ref VI 307. Wilckens interpretiert auch Paulus gnostisch: die βάθη seien mit dem Offenbarer identisch, „der sie in sich — als das Bild des Urvaters — zusammenfaßt“. Dann wird aber die Ausdrucksweise des Paulus unbegreiflich.

<sup>97</sup> Kümmel will den Sinn entschärfen: Der göttliche Geist weiß alles, der τέλειος nur, was ihm dieser enthüllt. Das verstößt gegen den Wortlaut, vgl. V. 18.

<sup>98</sup> Röm 8<sup>18</sup>. Es handelt sich hier nicht um den Gegensatz von menschlichem νοῦς und göttlichem πνεῦμα wie Philo Rer Div Her 265.

<sup>99</sup> Demokrit: Diels 68B 164. Plato Prot 337c ff.; Resp 508a ff.; Tim 45c. C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem, 1965.

<sup>100</sup> Poseidonios und seine Schüler! Manilius II 115f.: Quis caelum posset nisi caeli munere nosse et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est? Sext Emp Adv Math VII 92ff. Cic Nat Deor II 32, 81ff.; 61, 153ff.; Tusc I 20, 46. Müller 3ff.

<sup>101</sup> Philo Mut Nom 6: νοήσει γὰρ τὸ νοητὸν εἰκὸς μόνον καταλαμβάνεσθαι; Gig 9.

<sup>102</sup> Plotin Enn IV 5, 7, 23ff.; I 6, 9, 30ff.

<sup>103</sup> Corp Herm XI 20: τὸ γὰρ ὁμοιον τῷ ὁμολῶ νοητὸν. Lit.: K. Reinhardt, Poseidonios, 1921, 414ff.; Ders., Kosmos und Sympathie, 1926, 92ff.; W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 1930, 91ff.; A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit, Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters, Suppl II, Festg. C. Bauckker, 1923, 65ff.; Müller (s. Anm. 99).

je Gott gesehen hat<sup>104</sup>. Zwischen V. 11 und V. 12 ist die unausgesprochene Voraussetzung zu ergänzen, daß „wir“ die göttlichen Dinge in der Tat kennen. Also kann gefolgert werden, daß der göttliche Geist in uns ist<sup>105</sup>, mit Rückgriff auf V. 10 und polemischem Ton<sup>106</sup>: οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου. Denkt Paulus hier im Ernst an einen „Welt-Geist“<sup>107</sup>?

Der Gegenstand der Erkenntnis wird angegeben: τὰ χαρισθέντα ἡμῖν. Kommt hier ein unmystischer Sinn der mysterienhaften Ausdrucksweise zum Vorschein? Daß nämlich für Paulus letztlich (wenn auch vielleicht nicht in klarer Reflexion) der Inhalt der σοφία doch kein anderer ist als das Verstehen des Heilsgeschehens? In diese Richtung weist der bewußte Anklang an χάρις. Andererseits kann im Hellenismus auch χάρις Mysteriesinn annehmen und die Kraft im Pneumatiker bezeichnen, also mit πνεῦμα synonym werden<sup>108</sup>. Es ist also nach weiteren Indizien zu fragen.

V. 13 zieht im Anschluß an V. 8 (vgl. V. 1. 4)<sup>109</sup> die Linie vom Wissen zum Reden<sup>110</sup>. Jetzt kann beides erklärt werden. Das geschieht in umgekehrter Reihenfolge: a) σοφίαν οὐ . . . = οὐκ ἐν διδασκοῖς . . .<sup>111</sup>; b) πνευματικοῖς . . . Damit wird das Prinzip von V. 11 ausgewertet.

Abgesehen von der Unsicherheit der Textüberlieferung<sup>112</sup> ist nicht sicher auszumachen, ob πνευματικοῖς mask. oder neutr. ist. Der Kontext weist auf das Neutrum: Das Kriterium und die Möglichkeit des Urteils werden mitgeteilt<sup>113</sup>.

<sup>104</sup> Joh 118, s. Bultmann z. St.

<sup>105</sup> Umgekehrt versteht die Logik Weiß: Wir haben den Geist empfangen, also wissen wir.

<sup>106</sup> Gegen Stimmen, die Paulus den Geist absprachen? 2Kor!

<sup>107</sup> So Weiß. Paulus würde also an dämonische Inspiration denken. Auf 2Kor 44 kann man sich dafür kaum berufen, eher auf 1Kor 123. λαμβάνειν τὸ πνεῦμα ist geläufige Ausdrucksweise, Röm 818; Gal 31 usw.

<sup>108</sup> G. P. Wetter, Charis, 1913. Heinrichi, Weiß: τὰ χαρισθέντα sind identisch mit ἀ ἡτοίμασεν. Aber damit ist noch alles offen.

<sup>109</sup> Wilckens 88: V. 13 entspricht V. 8. Paulus wendet die gnostische Grund-Antithese von σοφία θεοῦ — σοφία ἀνθρώπων gegen die Korinther selbst. Aber die Formulierung ergibt sich einfach aus V. 1 und 4, ergänzt durch den Gedanken „Gleiches durch Gleiches“. Von einem eindeutigen Durchbruch durch den Weisheitsstil zugunsten der theologia crucis kann man an dieser Stelle noch nicht reden. Es kommt ja darauf an, wie τὰ χαρισθέντα zu verstehen ist und woran ἀ . . . anknüpft.

<sup>110</sup> V. 13a soll nach Hippol Ref VII 263 von Basilides als γραφή zitiert worden sein.

<sup>111</sup> διδασκός entspricht formal παιδός; ἀνθρώπινος entspricht κατὰ σάρκα. Zum Genitiv vgl. 117 σοφία λόγου; 21 οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου . . . Die Antithese erklärt sich von dort. Heinrichi: ἀνθρωπίνης σοφίας und πνεύματος sind nicht von λόγοις, sondern von διδασκοῖς abhängig; vgl. SophEl 343f.: τὰ μὰ νοουθηματὰ κείνης διδασκτά. Anders Bl-Debr 183: Genitiv zur Bezeichnung des Urhebers; aber unklar sei der Anschluß von ἀνθρωπίνης σοφίας an λόγοις, „als ob διδασκοῖς fehlte . . . (anders Soph El 343)“.

<sup>112</sup> B 33 schreiben πνευματικῶς. Das ist Angleichung an V. 14.

<sup>113</sup> Mit Lietzmann; nach διδασκοῖς λόγοις und vor πνευματικά. Wegen der Fortsetzung nimmt Weiß das masc. an: ψυχικός ἀνθρώπος scheinere Gegensatz zu πνευματικοῖς zu sein; Max Tyr XVI 4c: συνετὰ συνετοῖς λέγων; dort steht ausdrücklich ἀνθρώπος. Eur Iph Taur 1092: εὐξύνετον ξυνετοῖς βοάν.

Die Polemik ist deutlich: Wenn die Korinther nicht begreifen, erweisen sie sich als „Psychiker“.

V. 14 führt auf die Gegenseite, mit derselben polemischen Spitze wie V. 18. Wieder ist die Frage: Sind die Psychiker die Ungläubigen oder eine untere Schicht von Christen?

*Exkurs:* πνευματικός/ψυχικός

Die auffallende, negative Bedeutung von ψυχή ist von Reitzenstein in die Gnosis verfolgt worden. H. Jonas<sup>114</sup> zeigte die Voraussetzung dieser Verwandlung des Sinns: die gnostische Umwertung, die zur trichotomischen Anthropologie führt. Der ganze Mensch, traditionell dichotomisch als Leib und Seele gesehen, wird als weltlich dem unweltlichen Selbst, dem πνεῦμα, gegenübergestellt. Freilich findet sich diese ausgebaute Stufe bei Paulus noch nicht (→ 15<sup>44ff.</sup>). Das Substantiv ψυχή im negativen Sinn fehlt bei Paulus. Für Philo vgl. Som I 118f.; Rer Div Her 54ff.; cf. Leg All III 247. Als Philo und Paulus gemeinsam stellt Winter<sup>114a</sup> fest: Vollkommene = Pneumatiker (Gig 22 u. ö.; RerDivHer 249ff.); Zusammenhang πνευματικός/σοφία/σάρξ gegenüber σοφία/λόγος (DeusImm 140–183); Verknüpfung von πνεῦμα und σάρξ mit Menschenklassen. Cf. noch Plut IsOs p. 360E.

Weitere Spuren im NT: Jak 3<sup>15</sup>; Jud 19 (vgl. V. 10 und 2Petr 2<sup>12</sup>). Eine Spur, nicht mehr, verrät Jambl Myst 68: die ἀνθρωπίνη ψυχή im Gegensatz zu den Göttern und der Gnosis<sup>115</sup>. Es bleiben einige gnostische Texte: eine Stelle der „Mithras-Liturgie“<sup>116</sup> und unmittelbar nach dieser PGM IV 724f. Auch diese Stellen gehören zum Entrückungs-Typ, noch nicht zur spezifisch gnostischen Trichotomie. Einen Schritt weiter führt die Naassenerpredigt 2 (Hippol Ref V 77): Ἰν' οὖν τελέως ἢ κεκρατημένος ὁ μέγας ἀνθρωπος ἀνωθεν, [ἄφ' οὗ, καθὼς λέγουσι, „πᾶσα πατριὰ ὀνομαζομένη ἐπὶ γῆς καὶ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“ συνέστηκεν]<sup>117</sup>, ἐδόθη<sup>118</sup> αὐτῷ<sup>119</sup> καὶ ψυχή, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχη καὶ κολάζεται καὶ καταδουλούμενον τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου. Dazu kommt die christlich-gnostische Ausbildung, Iren Haer I 71 (Valentinianer)<sup>120</sup>; I 21, (Markosier)<sup>121</sup>. Gebet des Paulus NHC I 1; Wesen der Archonten 134,27ff. (nicht einheitlich; ψυχή z. T. negativ, z. T. Korrelatbegriff zu πνεῦμα);

<sup>114</sup> Jonas I 178ff. und s. Index „Seele“.

<sup>114a</sup> M. Winter, Pneumatiker und Psychiker in Korinth, MbThSt 12, 1975.

<sup>115</sup> Nicht hierher gehört Corp Herm IX 9: Alles, was ist, ist von Gott geschaffen, τὰ μὲν διὰ σωμάτων ἐνεργοῦντα, τὰ δὲ διὰ οὐσίας ψυχικῆς κινουῦντα, τὰ δὲ διὰ πνεύματος ζωοποιούντα . . . Ebenso Lucan Phars V 122ff.: Der göttliche spiritus vertreibt die mens. Das ist dieselbe Anschauung wie Philo Rer Div Her 265. Mit einer Umwertung der ψυχή im Sinn der Gnosis hat die Stelle nichts zu tun.

<sup>116</sup> PGM IV 524f.: τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως, vgl. 510: τὸ ἱερὸν πνεῦμα.

<sup>117</sup> Zur Einklammerung s. Reitzenstein, Studien 162.

<sup>118</sup> ἀνωθεν gehört zu ἐδόθη, Reitzenstein a.a.O.

<sup>119</sup> C. Colpe, Die religionsgeschichtl. Schule, 1961, 161 deutet auf das Abbild des kleinen Menschen, vgl. ebd. (Hippol Ref V 76): Der Protoplast ist die εἰκών des oberen Anthropos. Dieser wird durch Vermittlung der Seele in den unteren eingeschlossen.

<sup>120</sup> τοὺς δὲ πνευματικούς ἀποδυσασμένους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερά γενομένους . . .

<sup>121</sup> αὐτὸν δὲ πορευθῆναι εἰς τὰ ἴδια ῥίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι (τὴν) ψυχήν.

Apkr Joh (s. Schottroff); Ev Ver 33; Sophia Jesu Christi 121; Gedanke der großen Kraft.

Winter zieht aus dem gnostischen Material das Fazit, Paulus wende sich gegen Gnostiker. Differenzierter L. Schottroff (170 ff.): „Die mythologische Seite des Dualismus ist religionsgeschichtlich mehrdeutig“ (172). Paulus und Gnosis haben im Unterschied zum Judentum eine „extrem negative Sicht des unerlösten Menschen“ (175).

Weiteres s. zu 15<sup>44 ff.</sup>

Die Unfähigkeit des Psychikers ist eine grundsätzliche<sup>123</sup>: Er „empfängt nicht . . .“<sup>123</sup>

Die Logik bei Paulus ist spezifisch ungnostisch: Die These wird nicht aus der Beschaffenheit des Menschen begründet, sondern aus der Begegnung mit der Offenbarung. Dennoch besteht auch hier wieder die Verschiebung. Oben hieß es: Der Mensch versteht die Botschaft als Torheit, weil sie — nach Gottes Willen — Torheit ist. Hier dagegen liegt nur die subjektive Seite im Blickfeld: daß der Psychiker die Weisheit als Torheit sieht, *ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται* (s. die Übersetzung).

V. 15 wendet die grundsätzliche Erkenntnis — in Wiederaufnahme von V. 10<sup>f.</sup> — auf den pneumatischen Menschen an: Der Geist im Pneumatiker ist der Gottesgeist. *πάντα* ist, wie in V. 10, aus dem Offenbarungsverständnis zu interpretieren. Das Erkennen ist nicht nur theoretisches Wissen; es setzt sich in „Urteilen“ um. Wiederum ist der Urteilende seinerseits keiner Instanz unterworfen<sup>124</sup>. Wieder stehen wir vor der Frage, ob diese Überweltlichkeit mysterienhaft-habituell gemeint ist oder im Sinn der Weltüberlegenheit der „neuen Kreatur“, der Dialektik von 2Kor 5<sup>16 ff.</sup>

V. 16: Die abschließende Begründung lehnt sich an Jes 40<sup>13</sup> an (vgl. Röm 11<sup>84</sup>). *voῦς* ist hier gleichbedeutend mit *πνεῦμα*<sup>125</sup>. *συμβιβάζειν*<sup>126</sup> „belehren“ (Act 19<sup>88</sup>; Kol 2<sup>8?</sup>). Daß *ἡμεῖς δέ* nicht alle Christen meint, sondern die Gruppe der Pneumatiker, ergibt sich aus 31. Paulus erklärt

<sup>123</sup> Dann kann der Psychiker das heilsnotwendige Wissen nicht erwerben. Dann schließen sich Christ-Sein und Psychiker-Sein aus. Wie kann dann Paulus aber dennoch die Korinther als Psychiker bezeichnen? Am Ende (31<sup>f.</sup>) läuft es darauf hinaus, daß er ihnen vorwirft: Ihr seid nicht = verwirklicht nicht, was ihr von Gott her seid. Dort sagt er freilich nicht mehr „Psychiker“, sondern „Sarkiker“.

<sup>123</sup> *δέχεσθαι*: Corp Herm IV 4 τὸν νοῦν. Valentinianer bei Iren Haer I 6<sup>2</sup>: ὡς γὰρ τὸ χοῦδὸν ἀδύνατον σωτηρίας μετασχεῖν (οὐ γὰρ εἶναι δεκτικὸν αὐτῆς λέγουσιν αὐτό) . . . Weiß: οὐ δέχεται „er weigert sich“, vgl. 1Thess 1<sup>8</sup> 2<sup>13</sup>; Prov 4<sup>10</sup>. Aber es handelt sich nicht um einen freien Entschluß. Er kann ja gar nicht „annehmen“.

<sup>124</sup> Corp Herm XI 20 f. XIII 15.

<sup>125</sup> *Χριστοῦ* ist Urtext, *κυρίου* Angleichung.

<sup>126</sup> Zu *ὅς* „daß er“ s. KG II 438 f.; Bl-Debr 239<sup>s</sup> (Relativum nach Verben des Wissens).

die korinthischen Pseudo-Pneumatiker für unfähig, ihn zu verstehen. Sie können nur im Welt-Radius denken. Der Pneumatiker ist aber der Welt verborgen (vgl. Joh 3a).

Immer noch ist offen, wie das Sein desselben konkretisiert wird.

### 31-17 Abschließende Besprechung des Parteiwesens; Prediger und Gemeinde

1 Und ich, Brüder, konnte mit euch nicht als<sup>1</sup> mit Geistmenschen reden, son-  
 2 dern (nur) als mit Fleischmenschen, als mit Kindern in Christus<sup>2</sup>. Milch gab  
 ich euch zu trinken<sup>3</sup>, nicht feste Speise<sup>4</sup>. Denn ihr konntet noch nicht. Ja<sup>5</sup>, ihr  
 3 könnt auch jetzt noch nicht<sup>6</sup>; denn ihr seid noch fleischlich. Denn da<sup>7</sup> bei euch  
 Eifersucht und Neid herrscht - seid ihr da nicht fleischlich und wandelt nach  
 4 menschlichem Stil? Denn wenn einer sagt: Ich<sup>8</sup> gehöre zu Paulus, und ein  
 5 anderer: Ich zu Apollos - seid ihr dann nicht Menschen? Was<sup>9</sup> ist denn<sup>10</sup>  
 Apollos? Was ist Paulus? Diener, durch welche ihr gläubig geworden seid,  
 6 und zwar jeder, wie es ihm der Herr gab<sup>11</sup>. Ich pflanzte, Apollos begoß, aber  
 7 Gott ließ es wachsen. So ist also weder der etwas, der pflanzt, noch der, der  
 8 begießt, sondern der, der wachsen läßt, Gott. Der pflanzt und der begießt  
 aber sind eines. Jeder wird aber seinen eigenen Lohn empfangen nach seiner  
 9 eigenen Arbeit. Denn Gottes Mitarbeiter sind wir<sup>12</sup>. Gottes Ackerfeld, Gottes  
 10 Bau seid ihr. Nach der Gnade Gottes, die mir geschenkt wurde, legte ich als  
 sachverständiger Architekt ein Fundament; ein anderer aber baut darauf. Jeder  
 11 aber sehe, wie er darauf baue. Denn ein anderes Fundament kann niemand  
 12 legen als das, das gelegt ist<sup>13</sup>, nämlich Jesus Christus<sup>14</sup>. Wenn aber<sup>15</sup> jemand

<sup>1</sup> „als“: vgl. V. 10; Bauer s. v. ὡς.

<sup>2</sup> Betont ist natürlich: „Kinder“; Lietzmann: „unmündige Christen“.

<sup>3</sup> Zum doppelten Akkus. s. Bauer s. v. ποτιζω.

<sup>4</sup> Zeugma: ποτιζειν paßt nur zu γάλα; Bl-Debr 479a.

<sup>5</sup> Steigerndes ἀλλά: Bl-Debr 448a.

<sup>6</sup> ετι fehlt P 46B. οὐδὲ ετι νῦν: s. Bauer s. v. νῦν 1c. ετι νῦν „jetzt noch“ Plut Mor 162d; Ael Arist XIII 185; Jos Ant I 92. II 313.

<sup>7</sup> οπου kausal (ähnlich ἐπεὶ, vgl. 1a. 22), Bl-Debr 456a.

<sup>8</sup> Zu μὲν — [δέ] → 11a.

<sup>9</sup> P 46 C D G R setzen zweimal τις. V. 7 fordert τι. τις ist grammatikalische Erleichterung. Lietzmann, Zuntz 131f. Der Chiasmus Paulus — Apollos (V. 4/s) ist im Reichstext beseitigt.

<sup>10</sup> τι οὖν: Epict I 11 s. 20. 27 usw.

<sup>11</sup> Verkürzt aus ἕκαστος ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν αὐτῷ mit Attraktion des Dat.

<sup>12</sup> Oder: Arbeitsgenossen im Dienst Gottes (Bauer). Siehe u. Anm. 54.

<sup>13</sup> παρά nach ἄλλος: Bauer s. v. παρά III 3.

<sup>14</sup> ὅς ἐστιν zur Hervorhebung der Apposition: vgl. 317; Eph 617; 1Tim 31a.

<sup>15</sup> A. Debrunner, ThZ 3, 1947, 156 versteht εὶ δέ als Einleitung eines indirekten Fragesatzes: Ob einer darauf baut, geht mich nichts an; eines jeden Werk wird offenbar werden. Das ist nicht wahrscheinlich (mit Kümmel), weil ein Nachsatz ergänzt werden muß.



auf dem Grund Gold, Silber, kostbare Steine<sup>16</sup>, Holz, Heu, Stroh<sup>17</sup> auf-  
 13 baut - eines jeden Werk wird offenbar werden. Denn der (Gerichts-)Tag wird  
 es enthüllen, weil er mit Feuer<sup>18</sup> offenbart wird. Und das Feuer<sup>19</sup> wird er-  
 14 proben, wie eines jeden Werk beschaffen ist<sup>20</sup>. Wird jemandes Werk, das er  
 15 aufgebaut<sup>21</sup> hat, bleiben, so wird er Lohn empfangen. Wird jemandes Werk  
 verbrennen, so wird er bestraft werden (oder: Schaden leiden), er selbst aber  
 16 wird gerettet werden, freilich so, wie durchs Feuer. Wißt ihr nicht, daß ihr  
 17 der Tempel Gottes seid und daß der Geist Gottes in euch wohnt? Wenn je-  
 mand den Tempel Gottes verdirbt, so wird ihn Gott verderben. Denn der  
 Tempel Gottes ist heilig - und das seid ihr<sup>22</sup>.

Die Überleitung bilden 3:1-4, die die Ausführungen über die verborgene Weisheit mit der Anwendung verknüpfen.

Seine Behauptung, daß er über Weisheit verfüge, die den Korinthern unbekannt sei, daß er also ihren religiösen Status überrage, hat Paulus durch mythologische Anspielungen untermauert. Dadurch wird die Frage provoziert, warum er sie für sich behalten habe. Nun, als Nicht-Pneumatiker konnten sie ja nicht verstehen. Das wird jetzt direkt gesagt. Dabei kommt der Gedanke ins Gleiten. Aus der grundsätzlichen Feststellung ihres Unvermögens wird jetzt ein pädagogisches Urteil: „noch nicht“. Das deutet sich schon in der Charakteristik *σάρκινος* an. Sie bezeichnet die Korinther weder als grundsätzlich Blinde noch als qualifizierte Sünder, sondern als „natürliche“ Menschen, als *ἄνθρωποι* (V. 4)<sup>23</sup>. V. 1: Überhaupt weicht die Mysteriensprache der Erziehungsterminologie: Sie sind *νήπιος*<sup>24</sup>. Der Gedanke der *παιδεία* deutet sich an<sup>25</sup>. Aber es bleibt bei der Andeu-

<sup>16</sup> Oder: Edelsteine, s. u.

<sup>17</sup> Oder: Rohr. Die Bedeutung von *καλάμη* überschneidet sich mit der von *κάλαμος*, s. Bauer, Moulton-Milligan. *κάλαμος* als Baumaterial: Diod Sic V 21s?

<sup>18</sup> *ἐν* kann man instrumental fassen (Lietzmann). Besser versteht man es von den Begleitumständen, vgl. 1Thess 4:16. *ἡμέρα* ist das Subjekt.

<sup>19</sup> *αὐτό* kann man zu *πῦρ* ziehen; aber man sieht nicht ein, wieso; es liegt keine Emphase darauf. P 46 K D R om.

<sup>20</sup> *τὸ ἔργον* kann acc. oder nom. sein. Wenn acc. (so Heinrici), dann ist *ὁποῖον* ... nähere Bestimmung zu *ἔργον*. Andernfalls leitet *ὁποῖον* einen indirekten Fragesatz ein, der von *δοκιμάζειν* abhängig ist.

<sup>21</sup> Oder: daraufgebaut. Dann ist das Fundament von vornherein als fest angenommen.

<sup>22</sup> Attraktion des Numerus! B1-Debr 2934: *οἱτινες* stehe bei Paulus nicht für *οἱ*, sondern für *τοιούτοι*.

<sup>23</sup> *σάρκινος*: 9:11; Röm 15:27; 2Kor 1:12 10:4. Die v. l. *σαρκικός* ist Angleichung an V. 2. *σάρκινος* ist gewählt, weil Paulus jetzt auf das „Menschliche“ zielt und seinen Tatsachenaussage V. 2 vorbereitet. Man sieht, daß weder bei Paulus noch in Korinth eine ausgebildete gnostische Terminologie vorliegt. E. Schweizer, ThW VII 101f.; ZNW 48, 1957, 237ff.

<sup>24</sup> → 13:11.

<sup>25</sup> Ist die verknüpfende Assoziation die des Weges zur Vollkommenheit, die sich im philosophischen Terminus *προκόπτειν* andeutet? Epict Ench 51:1: *οὐκ ἔτι εἰ μείρακιον, ἀλλὰ ἀνὴρ ἤδη τέλειος*. Philo Agr 9: *ἐπεὶ δὲ νηπιὸς μὲν ἐστὶ γάλα τροφή, τέλειος δὲ τὰ ἐκ*

tung. Paulus kommt es nicht auf Erziehung und Entwicklung, sondern auf den derzeitigen Gegensatz an<sup>26</sup>. *νήπιοι ἐν Χριστῷ* besagt hier nicht mehr, als daß sie noch Anfänger in der christlichen Erkenntnis sind. Sie können weiterkommen, müssen das aber zeigen. Man sieht die Verschiebung: Vorher war vom Pneumatiker in seiner Isolierung und individuellen Leistungsfähigkeit die Rede. Jetzt dagegen erweist er sich durch sein Verhältnis zur Gemeinde. Die breite Ausführung dazu geben Kap. 12–14.

V. 2 erklärt *νήπιοι* in einem verbreiteten Bild der Diatribe: Sie vertragen — und vertragen — nur Kindernahrung<sup>27</sup>. Es ist ohne weiteres verständlich<sup>28</sup>. Der Sinn ist im Zusammenhang kritisch: nur Säuglingsnahrung. Immerhin: Es war ein Anfang. Auch *οὕτω* öffnet einen Ausblick auf einen möglichen Fortschritt:

V. 2b.3 bringt nach dem Rückblick den Seitenblick und -hieb: *ἀλλ' οὐδὲ ἐτι νῦν δύνασθε*. Das ist wieder eine ad-hoc-Behauptung; sie stimmt nicht zu 1b, läßt aber ahnen, in welchem Sinn Paulus die korinthische Parole *πάντες γινώσκοντες ἔχομεν*<sup>29</sup> diskutieren wird. *σαρκικός* steht ohne Bedeutungsunterschied zu *σάρκινος*, wie auch die folgende Begründung zeigt: *δπου κτλ.*<sup>30</sup>. Sarkiker sein äußert sich als *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν*<sup>31</sup>. Bzw.: Streit<sup>32</sup> ist Werk der *σάρξ*: Gal 5 19f. Dabei denkt Paulus weniger an persönliche Zänkereien (obwohl auch diese eingeschlossen sind, vgl. 6 18.) als an die kirchlichen *ἐριδες* von 1 11f., wie die Fortsetzung zeigt: Mit

V. 4 kehrt er zum Thema der Parteien zurück. *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖν* wird variiert: *ἄνθρωποι ἐστε*<sup>33</sup>. Der Vorwurf gewinnt seine Schärfe

---

*πυρῶν πέμματα*. Epict Diss II 23<sup>40</sup>: *διὰ λόγου καὶ τοιαύτης παραδόσεως ἔλθειν ἐπὶ τὸ τέλειον δεῖ*.

<sup>26</sup> Paulus entfaltet nicht die Stufen der pädagogischen bzw. psychologischen Entwicklung. Dazu Philo Leg All III 159: *ὁ ἀρχόμενος — προκόπτων — τέλειος*; zur Sache vgl. Cher 114; Epict I 4 188. Zur gnostischen Version des Fortschreitens von Erkenntnis zu Erkenntnis vgl. die Naassenerpredigt bei HippolRef V 83a (s. Reitzenstein, Studien 170f.): *ἀρχὴ γὰρ . . . τελειώσεως γινώσκεις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γινώσκεις ἀπηρτισμένη τελείωσις*.

<sup>27</sup> *γάλα*: Bauer s. v. *βρῶμα*: Hebr 5 12f. Zur Sache Philo Congr 19; Omn Prob Lib 160; Agr 9; Epict II 1638. Behm, ThW I 641.

<sup>28</sup> Natürlich eignet sich das Bild zur Verwendung im Mysterienstil. Aber an dieser Stelle liegt kein solcher Hintersinn hinter dem Bild.

<sup>29</sup> → 8 18f.

<sup>30</sup> Das begründende *δπου* (4Makk 14 11; Bauer s. v.) setzt zugleich die Realität des Angenommenen voraus.

<sup>31</sup> Soph Aias 761: *κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν*.

<sup>32</sup> *ζῆλος* ist an sich *vox media*, hier *sensu malo*. *ζῆλος* und *ἐρις* sind kaum zu unterscheiden; sie bilden einen rhetorischen Doppelausdruck; P 46 D G R add. *καὶ διχόστασιαι*.

<sup>33</sup> Reitzenstein übersteigert die Deutung „mysteriös“: Der Pneumatiker sei für Paulus nicht mehr Mensch. Aber dieser redet „menschlich“. Es schwebt einfach der Gegensatz *κατὰ ἄνθρωπον — κατὰ πνεῦμα* vor.

daraus, daß er sich gegen vermeintliche Pneumatiker richtet, die behaupten, die Welt bereits unter sich zu haben (48). Wenn der (nicht ausgesprochene, aber vorausgesetzte) Gegensatz ist: κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν, so ist πνεῦμα jetzt nicht mehr die Möglichkeit supranaturaler Schau, sondern die geschenkte Kraft des geschichtlichen Zusammenlebens der Gläubigen.

Die Beschränkung auf zwei Parteiparolen scheint der Lage in Korinth zu entsprechen — aber wie<sup>34</sup>?

#### V. 5-17: Gemeinde und Amt

Der Stil ist durch die Bildsprache bestimmt, zuerst vom Bild von der Pflanzung, dann vom Bau, das in gleitendem Übergang vom Bild vom Baumaterial abgelöst wird, dieses schließlich von der Materialprobe. Die subjektive, erlebnismäßige Seite der Amtsführung wird nicht angerührt. Sie spielt für die theologische Bestimmung keine Rolle.

In V. 5 wird das paulinische Prinzip sichtbar. Es ist ein kritisches. Stilistisch zeigen sich Diatribenelemente<sup>35</sup>. Der Satz ist verkürzt<sup>36</sup>. Die Gesandten<sup>37</sup> sind nichts als Diener. Ihre gesamte Existenz — soweit sie die Korinther betrifft — ist identisch mit ihrer Wirkung: δι' ὧν ἐπιστεύσατε<sup>38</sup>. Der Zusammenhang von Predigern und Gläubigen ist nicht der von Mystagogen und Mysten, sondern von „Dienern des Wortes“ und Hörern, im Sinne der Zuordnung von καταλλαγῆ, λόγος und διακονία τῆς καταλλαγῆς.

Die Rolle des Mystagogen ist austauschbar. Der Prediger dagegen arbeitet geschichtlich unvertretbar<sup>39</sup>. In nuce ist hier der ganze Amtsgedanke des Paulus enthalten, wie er im 2Kor entfaltet wird.

Die Bestimmung des Auftrages als „Dienst“ ist nicht Verzicht auf Autorität, sondern die Destruktion der menschlichen Autorität, welche Aufhebung der Freiheit wäre, zugunsten der theologischen. Diese ist dialektisch. Sofern der Prediger für den Herrn steht, kann er höchste Autorität beanspruchen. Aber diese richtet sich kritisch auch gegen ihn selbst. Er hat sie, sofern er „nicht sich selbst verkündet“ (2Kor 45). Sie deckt nicht beliebige Behauptungen und Ansprüche.

<sup>34</sup> Kann man das als Argument gegen einen Aufenthalt des Petrus in Korinth auswerten? 323 nennt Paulus wieder drei Namen.

<sup>35</sup> Chiasmus (Apollos/Paulus, vgl. V. 6); rhetorischer Einwand; den Chiasmus ändert R.

<sup>36</sup> Lietzmann ergänzt: καὶ ἕκαστος, ὡς ὁ κύριος αὐτῷ ἔδωκεν, οὕτως ἠργάσατο. Vgl. 717; Röm 123.

<sup>37</sup> Der Kyniker ist διάκονος, d. h. Stellvertreter Gottes, Epict III 2233ff.; weitere Belege bei Georgi, Gegner 32ff.

<sup>38</sup> Bengel: per quos, non in quos.

<sup>39</sup> Vgl. zur Sache 1510. κύριος deuten Heinrichi, Rob-Pl auf Gott; s. u. zu V. 6.

Worauf V. 5 hinweist, das wird in V. 6 durch das Bild von der Zusammenarbeit<sup>40</sup> beim Pflanzen und Züchten veranschaulicht: Jeder hat seinen eigenen Auftrag. Es gibt nicht Dienst überhaupt, sondern den geschichtlichen Dienst des Einzelnen an seinem Ort. Das ist analog dem später über alle Gläubigen und die Gaben des Geistes Ausgeführten: Der Herr wie der Geist sondert den Einzelnen aus, um ihn durch die Vereinzelung hindurch in die Gemeinde, zum „Aufbau“ derselben zu führen<sup>41</sup>.

Durch diesen Amtsgedanken wird die Paulus-Partei ebenso destruiert wie die Apollos-Partei. Beide verlieren ihre Häupter.

Das (im Judentum verbreitete)<sup>42</sup> Bild vom Pflanzen<sup>43</sup>, das nachher durch das Bild vom Bau ergänzt wird, ist in sich selbst verständlich<sup>44</sup>. Es ist Bild, nicht Symbol mit Hintersinn<sup>45</sup>.

„Gott“ hat hier eminent kritischen Sinn: die Verhinderung jedes möglichen Selbststruhmes des Predigers<sup>46</sup>. Der Übergang vom Aorist zum Imperfekt ist zu beachten<sup>47</sup>.

Die Nennung Gottes beweist nicht, daß in V. 5 κύριος = Gott ist, sondern entspricht dem Verhältnis beider, wie es V. 28 erscheint: ontologisch sind sie unterschieden, soteriologisch sind sie eine Einheit.

V. 7 zieht das radikale Fazit aus dem Bilde: Obwohl Paulus und Apollos „Mitarbeiter“ Gottes sind (V. 9), haben sie kein Verdienst. Ihr Werk ist dem Werk Gottes inkommensurabel<sup>48</sup>. Sie sind nicht priesterliche Heilmittler.

V. 8: Das radikale „sie sind nichts“ ist die Voraussetzung der positiven Möglichkeit, der Einheit<sup>49</sup>. Die Folgerung für das Gruppenwesen liegt auf der Hand (vgl. 110). Die Bemerkung über den Lohn für die Mitarbeiter ist zwar formal eine Zwischenbemerkung, die den Gedanken-

<sup>40</sup> Lehrerpaare: Jos Bell I 648. IV 159; Ant XV 3; Schlatter, Josefus 207.

<sup>41</sup> Vgl. das fünfmalige *ἐκαστος* in V. 5-13; weiter 4s 7<sup>17.20.24</sup> 12<sup>7.11</sup>.

<sup>42</sup> H. Riesenfeld in: Litt et théol paul, 1960, 54f.; O. Betz, ZNW 48, 1957, 49ff.; H. Braun, Qumran I 190f.

<sup>43</sup> Libanius Or 13, 52 (IIp. 82 Foerster): τὸ καλὸν ἐγὼ μὲν ἐρύττυσα, σὺ δὲ ἔθρεψας, αἱ δὲ πόλεις δρέπονται. Die Gemeinde von Qumran ist eine „ewige Pflanzung“ 1 QS VIII 5f.; vgl. CD I 7; 1QH VIII 4ff. Das Bild ist aber darüber hinaus allgemein jüdisch, s. Bill I 720f. (zu Mt 310). Röm 11<sup>16-24</sup>; OdSal 38<sup>17ff</sup>.

<sup>44</sup> Es ist klar, daß man das Bild nicht pressen darf, als hätte Paulus nur bekehrt, Apollos nur weitergeführt. Das Bild ist auf die Gemeinde, nicht die einzelnen bezogen.

<sup>45</sup> Zur Frage, ob Paulus an einen Acker oder einen Weinberg denkt, → V. 9.

<sup>46</sup> Vgl. ἀπὸ θεοῦ 1<sup>30</sup> 4s.

<sup>47</sup> αὐξάνω ist im Attischen transitiv; so hier und 2Kor 910. Sonst im NT hellenistisch-intransitiv.

<sup>48</sup> εἶναι τι: Act 5<sup>36</sup> (τις); Gal 2s. Abwegig Heinrichi: zu ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός dürfe nicht ergänzt werden ἐστίν; denn er sei alles. Zur Ausdrucksweise vgl. Gal 61s.

<sup>49</sup> Sie ist nicht psychologische Einmütigkeit, sondern die Einheit der kirchlichen Aufgabe, die den einzelnen kritisch begrenzt. Wenn Lietzmann ἐν negativ interpretieren will: „untrennbar“, so ist das richtig, wenn man gerade die Negativität, in welche die christliche Persönlichkeit gesetzt wird, als die positive Möglichkeit der Einheit erkennt.

gang unterbricht<sup>50</sup>, weist aber auf ein sachlich konstitutives Element hin: Der Mitarbeiter besitzt zwar kein Verdienst, auf das er pochen kann, kann aber auf Lohn hoffen, entsprechend der eschatologischen Verantwortung für seine Leistung. Wieder ist die Individualität der Arbeit des Einzelnen und die Einheit in der Zusammenarbeit akzentuiert<sup>51</sup>.

V. 9: Was soll begründet werden, V. <sup>8a</sup> oder <sup>8b</sup><sup>52</sup>? Die Alternative löst sich auf, wenn man die einheitliche Struktur des Amtsgedankens sieht, die sich aus seiner strengen Ableitung aus der Soteriologie, aus der Verhältnisbestimmung von Heilsgeschehen und Mitarbeit<sup>53</sup> ergibt. Der Ton liegt auf θεοῦ. Dieses Stichwort verbindet die Bestimmung des Amtsträgers und der Gemeinde. Das Bild von der Pflanzung<sup>54</sup> wird durch das neue vom Bau ergänzt. Durch den Übergang von den bildlich verwendeten Verben zu Substantiven tritt der symbolische Gehalt hervor. οἰκοδομή<sup>55</sup> bedeutet: a) das Bauen; b) das Gebäude. Die bildliche Verwendung ist im Judentum ausgebildet<sup>56</sup>. Paulus bezieht dieses Bild in erster Linie auf die Gemeinde, nicht auf den Einzelnen (vgl. Kap. 12–14)<sup>57</sup>. Das Vorbild liegt im AT: Jer 1<sup>9f</sup>. 12<sup>14–16</sup> 24<sup>6</sup>; Ez 17<sup>1–8</sup>. Ein anderer Traditionsstrang ist im Diatriben-Bild vom Fundamentieren und Weiterbauen zu sehen<sup>58</sup>. Reiche Verwendung findet das Symbol in der Gnosis<sup>59</sup>.

<sup>50</sup> Lietzmann.

<sup>51</sup> Vgl. die Betonung: τὸν ἴδιον — μισθόν, κόπον. W. Pesch, Der Sonderlohn für die Verkündiger des Evangeliums, in: Ntl. Aufsätze (Festschr. J. Schmid), 1963, 199ff.: Der Lohn werde nicht für den Erfolg geschenkt, sondern für die Anstrengung. Das ist eine falsche Auslegung von κόπος. κόπος ist hier gleich ἔργον (V. 13), wie Pesch selbst erklärt: die Unterweisung und Führung der Gemeinde. Paulus muß am Jüngsten Tag nicht von seinen Anstrengungen erzählen, sondern seine Gemeinden, also den Erfolg vorweisen. Über die Mühe ist nicht zu reden, 2Kor 11<sup>33ff</sup>.

<sup>52</sup> Lietzmann: V. 9 begründet — über die Zwischenbemerkung V. <sup>8b</sup> weg — V. <sup>8a</sup>: Wir sind eins, weil wir Gottes Mitarbeiter sind. — Bezieht man V. 9 auf <sup>8b</sup>, so ist der Gedanke: Wir gewinnen Lohn, weil wir an Gottes Werk mitarbeiten.

<sup>53</sup> Lietzmann: Die Deutung „Leute, die mit Gott zusammenarbeiten“ ergibt einen schärferen Gegensatz zur zweiten Satzhälfte. Die Deutung „die zusammen im Dienst Gottes arbeiten“ würde zu V. <sup>8a</sup> (Einheit) stimmen. 2Kor 6<sup>1</sup> verhilft nicht zur Entscheidung. Rob-Pl: Wenn Paulus den zweiten Gedanken ausdrücken wollte, hätte er etwa wie Röm 16<sup>3</sup> formuliert.

<sup>54</sup> Es wird gestritten, ob Paulus ein Acker oder ein Weinberg vorschwebt, s. Riesenfeld, a.a.O. 54f. Riesenfeld bemerkt zutreffend, daß sich die Alternative in etwa auflöst, wenn man die südlichen Weingärten vor Augen hat. Sir 27<sup>6</sup>. φυτεία (s.o. φυτεύω) Ez 17<sup>7</sup>; Mt 15<sup>13</sup>.

<sup>55</sup> Ph. Vielhauer, Oikodome, 1939 (zu V. 10: S. 79ff.); J. Pfammatter, Die Kirche als Bau, AnGreg 110, Rom 1960; zu V. 9: S. 19ff.

<sup>56</sup> Z.B. Qumran: 1 QS VIII 5ff.; CD III 19.

<sup>57</sup> 2Kor 10<sup>8</sup> 12<sup>19</sup>; vgl. auch den Gegenbegriff καθαιρεῖν 2Kor 10<sup>4</sup>; vgl. 13<sup>10</sup>.

<sup>58</sup> Epict II 15<sup>st</sup>.; Philo Gig 30; MutNom 211; Somn II 8: ταῦτα μὲν δὴ θεμελίωσιν τρόπον προκαταβεβλήσθω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς σοφῆς ἀρχιτέκτονος, ἀλληγορίας, ἐπόμενοι παραγέμασιν, ἐποικοδομῶμεν. Plut Mor 320b: Die Tyche legt das Fundament von Rom, die Arete vollendet den Bau.

<sup>59</sup> H. Schlier, Christus und die Kirche 49ff.; ders., Religionsgeschichtl. Unters. zu den Ignatiusbriefen, 1929, 120f.

Auch die Verbindung dieser beiden Bilder ist traditionell, im AT<sup>60</sup>, Judentum<sup>61</sup>, Griechentum<sup>62</sup>, in der Gnosis<sup>63</sup>.

V. 10: Paulus spinnt jetzt das zweite Bild weiter, wobei die Alternative, ob er bildlich oder vergleichend redet, kaum zu stellen ist: „Wie“ oder „als“ sachverständiger Architekt<sup>64</sup> θεμέλιον<sup>65</sup> ἔθηκα<sup>66</sup>. Das Fundament ist verbreitetes und verständliches Bild der Elementarlehre<sup>67</sup>. Paulus gebraucht es freilich von der Gemeinde selbst. Mit dieser Feststellung wahrt Paulus seine Autorität, vgl. 9<sup>11</sup>.<sup>68</sup>, und hält zugleich das Kriterium durch, dem sie unterworfen ist: κατὰ τὴν χάριν κτλ. Die Andeutung ἕκαστος δὲ κτλ. wird durch V. 12<sup>1</sup>. erklärt.

V. 11: Konsequenterweise verweigert es Paulus, selbst als das Fundament zu gelten. Der Ausdruck ist paradox<sup>69</sup>. Dieselbe Sache ist 2Kor 4<sup>5</sup> unbildlich ausgedrückt.

V. 12f. knüpft — über die Paradoxie von V. 11 hinweg — wieder an das Bild des Baues an, und zwar mit einer neuen Verschiebung: von der Tätigkeit des Bauens hinüber zum Bau-Material, zunächst unter dem Gesichtspunkt seines Wertes (nachher: seiner Haltbarkeit). Bild und gemeinte Sache stehen freilich in Spannung: Das Material kann man ohne weiteres beurteilen. Dagegen wird der Wert der „Arbeit“ der „Mitarbeiter“ erst in der Zukunft enthüllt. Wenn Paulus hier auf das Gericht aufmerksam macht, dem sein eigenes Werk ausgeliefert wird, dann stellt er sich den anderen Arbeitern und Partei-Häuptern gleich: Keine derartige Arbeit kann zur „Position“ ausgebaut werden. Die Baumaterialien<sup>70</sup>

<sup>60</sup> Jer 1<sup>10</sup>. Hausbau und Pflanzen sind bei den damaligen Lebensverhältnissen die beiden konstitutiven Arbeiten, Dtn 20<sup>11</sup>, s. A. Fridrichsen, ThStKr 102, 1930, 298f.; ders., SO Suppl. IV, 1931, 25f.

<sup>61</sup> Philo Cher 100ff.; RerDivHer 116; Execr 139.

<sup>62</sup> Dio Chrys Or 52 [69], 3; 54 [71], 4f.; Plut An virtus doceri pot 439a.

<sup>63</sup> MandLit 190. Es geht bis zur Identifizierung, ebd. 165: „Im Bau, den das Leben baut, prangen treffliche Bäume.“

<sup>64</sup> σοφός „sachverständig“: Aristot Eth Nic VI 7<sup>1</sup> p. 1141a 10. σοφός ἀρχιτέκτων: Jes 3<sup>3</sup>; vgl. Philo Somn II 8 (→ Anm. 58).

<sup>65</sup> Es gibt masc. und neutr., s. Bl-Debr 49<sup>3</sup>; Bauer s. vv.

<sup>66</sup> In wörtlicher Bedeutung Dion Hal III 69; Jos Ant XI 93 XV 391.

<sup>67</sup> → Anm. 58. 1QS V 5; 1QSa I 12 usw.; Hebr 6<sup>1</sup>; Eph 2<sup>20</sup> (beachte in V. 21 ἀόξει; s. Dibelius-Greeven z. St.); vgl. 2Tim 2<sup>19</sup>.

<sup>68</sup> Das Pendant ist sein Grundsatz, nicht auf fremdem Feld zu arbeiten, 2Kor 10<sup>14</sup>.; Röm 15<sup>20</sup>.

<sup>69</sup> Weiß: „Paulus denkt nicht mehr im Bild, sondern an die Sache.“ A. Fridrichsen, ThZ 2, 1946, 316f. vermutet Anlehnung an einen bautechnischen Ausdruck auf Grund von IG XII 2, 11: „das liegende Fundament“ (nicht der Baugrund — das ist ἔδαφος, sondern die Grundmauern). In derselben Inschrift sind die θεμέλια die vier Mauerzüge, die zusammen das Fundament bilden. Aber selbst wenn Paulus einen term. techn. benutzen sollte, so ist damit die paradoxe Ausdrucksweise nicht erklärt.

<sup>70</sup> Gen R 1(2c): „Wer baut, hat sechs Dinge nötig: Wasser, Erde, Holz, Steine, Rohr und Eisen. Und wenn du sagen solltest: Er ist reich und hat das Rohr nicht nötig . . .“ Heu und Stroh werden im Rabbinischen auch bildlich von wertlosen Menschen gebraucht. Stroh: SenEp 90, 10; Rohr und Holz: Diod Sic V 21 s.

scheinen auf ein märchenhaftes Bauwerk zu deuten<sup>71</sup>: Edelsteine als Baustoff<sup>72</sup>! Bauer stellt die zutreffende Alternative: Entweder denkt Paulus an phantastische, etwa apokalyptische Bauten<sup>73</sup>, oder er gibt sich gar keine Rechenschaft über die Verwendbarkeit<sup>74</sup>. Ein apokalyptisches Gemälde wird jedenfalls nicht entworfen. Auch das Feuergericht am „Tag“<sup>75</sup> wird — ausgehend vom Bild des brennenden Hauses — nur gestreift. Im Vordergrund steht nicht das Gerichtsgemälde, sondern der Vorgang der Enthüllung: 4<sup>b</sup><sup>76</sup>. Auf diese wird mit nicht weniger als vier Ausdrücken hingewiesen. Und auf sie ist auch die apokalyptische Vorstellung vom Feuer zugeordnet: Das Feuer ist Instrument der Prüfung: ἐν πυρὶ<sup>77</sup>, τὸ ἔργον . . . δοκιμάσει<sup>78</sup>.

Unter dem geprüften Werk versteht Schlatter die in die Gemeinde gebrachten Menschen. Kümmel wendet ein: Geprüft werden nicht die einzelnen Mitglieder der Gemeinde, sondern die Gemeinde als Bau. Faßt man hier ἔργον als Bau, wird der Übergang zum Tempel (V. 13<sup>t</sup>.) glatter<sup>79</sup>. Aber man braucht die ganze Alternative nicht. Die Bedeutung „Leistung“ genügt, um den Sinn zu erfassen<sup>80</sup>.

<sup>71</sup> Eine domus aurea; Sueton Nero 31; Dio Chrys 30 [47], 14; vgl. 62 [79].

<sup>72</sup> Bauer s. v. λίθος: λίθοι τίμοι kann kaum etwas anderes bedeuten. Vgl. außer Sueton a.a.O. (gemmae) Diod Sic III 47<sup>a</sup>.: Verwendung von Gold, Silber, Edelsteinen beim Bau der Häuser von Saba. Lucian Imag 11: (ὁ νεὼς) λίθοις τοῖς πολυτελέσιον ἡσκημένος καὶ χρυσῷ. Dagegen denken Deißmann, Paulus<sup>3</sup> 244ff. und J. Jeremias, ThW IV 272 Anm. 5 an kostbares Baumaterial, etwa Marmor, unter Berufung auf 3Reg 6: 7<sup>48-49</sup>. Edelsteine: Dan 11<sup>38</sup>; Apk 21<sup>11.19</sup>.

<sup>73</sup> Jes 54<sup>11f.</sup>; Tob 13<sup>17</sup>; Apk 21<sup>13ff.</sup> Ps-Callisth III 28<sup>4</sup>: In der Helios-Stadt am Roten Meer sind zwölf πύργοι χρυσῷ καὶ σμαράγδῳ ἠκοδομημένοι· τὸ δὲ τεῖχος ἐκ λίθου Ἰνδικοῦ. Ps-Philo Ant XII 9.

<sup>74</sup> So mit Recht Weiß.

<sup>75</sup> ἡ ἡμέρα ist eschatologischer Terminus; Bauer s. v.; G. Dellling, ThW II 955. Feuer im eschatologischen Zusammenhang: Mt 3<sup>11</sup>; Lk 12<sup>35ff.</sup> usw.; F. Lang, ThW VI 935ff.

<sup>76</sup> Bachmann nimmt als Subjekt zu ἀποκαλύπτεται an: τὸ ἔργον. Weiß stellt fest, daß damit nichts gewonnen ist als eine Tautologie mit dem folgenden Satz. Das Präsens im ὅτι-Satz hebt sich als allgemeine, lehrhafte Feststellung von den rahmenden Futura ab.

<sup>77</sup> Feuer und Tag Jahwes: Joel 2<sup>3</sup> 3<sup>3</sup>; Mal 3<sup>19</sup>; Jes 66<sup>14</sup>. Apokalyptik: Volz 318f. Jubil 9<sup>15</sup>: Gott richtet mit Feuer. OrSib III 72f.; 2Thess 1<sup>17</sup>.

<sup>78</sup> Zum Verschwimmen der drei Vorstellungen s. F. Lang, a.a.O. 944. Der Gedanke vom Feuerordal ist letztlich persisch. Judentum: Mal 3<sup>2</sup>.; OrSib II 252f. 285ff.; Apk Bar 48<sup>30</sup>. Allgemein verbreitet ist das Reden vom Feuer als Prüfmittel, vor allem des Goldes; Ovid Tr I 5<sup>35</sup>. Sprichwörtlich: Prv 17<sup>3</sup> 27<sup>21</sup>; 1Petr 1<sup>7</sup>.

<sup>79</sup> So E. Peterson, Bibl 22, 1941, 439ff.; Bauer s. v. mit Belegen; anders W. Pesch (→ Anm. 51) 200 Anm. 5.

<sup>80</sup> ὁποῖόν ἐστιν . . . kann nähere Bestimmung zu ἔργον sein oder indirekter Fragesatz, abhängig von δοκιμάζειν. Synofzik 39ff.: Nicht der Erbauende wird geprüft, sondern sein Werk. Paulus denkt nicht an Lohn für einzelne Leistungen, sondern an die individuelle Verantwortung für das eigene Werk. Dafür verwendet er — an die Adresse der Schismatiker — traditionelle Gerichtsvorstellungen.

V. 14f.<sup>81</sup>: „Bleiben“ ist das Bestehen der Feuerprobe. Dunkel ist V. 15. ζημιούσθαι kann heißen: a) Strafe leiden (s. Bauer s. v.); b) Einbuße erleiden<sup>82</sup>, also des Lohnes verlustig gehen. So oder so ist die Frage, was der Betroffene erleidet. Offenbar darf man das Bild nicht realistisch auspressen. Es ist nur gerade angedeutet. Die Deutung auf das Fegfeuer<sup>83</sup> ist abwegig<sup>84</sup>. Offenbar formuliert Paulus in Anlehnung an eine Redensart: „kaum dem Feuer entronnen“<sup>85</sup>. Auffallend ist die Vorstellung von einer Strafe, die doch nicht das ewige Heil aufhebt. Stellt sich Paulus den Charakter, den man durch die Taufe empfängt (6<sup>11</sup>), als indelebilis vor? In diese Richtung weisen auch andere Stellen, vor allem → 5<sup>s</sup>. Dem widersprechen aber Stellen, die vor der Gefährdung der Christen warnen: 8<sup>11</sup>; Röm 14<sup>15</sup>. Offenbar ist der Gedanke im größeren Zusammenhang der Rechtfertigungslehre zu verstehen: Der Verlust des Glaubens ist Verlust des Heils. Dagegen stürzen untaugliche Werke, die der Christ als Christ leistet, nicht in die Verdammnis. Das ist die Kehrseite davon, daß die Werke das Heil nicht beschaffen. Es bleibt aber die Verantwortung für die Werke vor Gott (2Kor 5<sup>11</sup>); denn das Leben des Gläubigen ist Dienst. So verstanden rundet V. 15 den ganzen Abschnitt ab<sup>86</sup>.

V. 16 wendet sich überraschend direkt an den Leser mit dem dialogischen οὐκ οἴδατε;<sup>87</sup> und führt ein neues Bild ein: Es schwebt nicht mehr

<sup>81</sup> Stil: V. 14f.: antithetischer par. membr. mit überschießendem Glied am Schluß; dreimaliges — ἦσεται. Zur Form κατακαήσεται s. Bl-Debr 761 (hellen. Fut. II).

<sup>82</sup> Bachmann.

<sup>83</sup> Bill IV/2, 1043ff.: im Judentum seit 2. Jh. n. Chr.

<sup>84</sup> Lang, a.a.O. 944. J. Gnilka, Ist 1. Kor. 3<sup>10-15</sup> ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer?, Diss. Würzburg 1955: Es ist nur an ein Prüfungsfeuer gedacht, nicht an ein Reinigungsfeuer. Es folgen einander aber zwei Feuer: Das erste scheidet Lohnempfänger und solche, die des Lohnes verlustig gehen. Die zweite Gruppe kommt in eine zweite Probe. Siehe noch J. Michl, Gerichtsfeuer und Purgatorium, in: Stud Paul Congr Internat Cathol 1961, Vol I, 1963, 395ff. L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966, 109f.: V. 15 warnt, wie 4<sup>s</sup>, vor der Vorwegnahme des Gerichts. Die Strafe im jüngsten Gericht betrifft das Werk des Christen, nicht aber sein Heil. Denn dieses hängt ausschließlich vom Christsein ab. → 11<sup>31</sup>.

<sup>85</sup> EuripEl 1183; Liv XXII 35<sup>s</sup>: prope ambustus evaserat. AT: „wie ein aus dem Brande gerissenes Scheit“, Am 4<sup>11</sup>; Sach 3<sup>s</sup>. Weiß will δὲ wörtlich nehmen: durch die ganze θλίψις hindurch; der Gerechte spürt beim Durchgang das Feuer nicht. Das ist aus dem persischen Feuerordal eingelesen. In Jes 43<sup>s</sup>; PsSal 15<sup>4f.</sup>; OrSib II 252f. ist der Gedanke anders nuanciert als bei Paulus.

<sup>86</sup> L. Mattern; zu V. 5<sup>f.</sup> und 15: S. 109ff. 168ff.; → 5<sup>s</sup>; 11<sup>31f.</sup> C. W. Fishburne, NTS 17, 1970/71, 109ff. verweist auf TestAbr 13 (Rez A): Der Gerichtsenkel prüft die Werke der Menschen durch Feuer usw. TestAbr ist jüdisch mit einigen christlichen Interpolationen; Paulus ist von ihm abhängig. M. R. James, The Testament of Abraham, 1892, hält es für judenchristlich. E. Janssen, TestAbr, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III/2, 1975, 193ff.: „ein durch und durch jüdisches Buch“ (197). Der zeitliche Ansatz ist problematisch; die angeführte Stelle beleuchtet die Aufnahme apokalyptischer Vorstellungen durch Paulus. — Die Parallele wird weniger eindrucksvoll, wenn man den ganzen Zusammenhang liest.

<sup>87</sup> Epict I 4<sup>16</sup> usw. Diese geläufige, pädagogische Wendung des Diatribenstils darf



das Bauen vor, sondern das Wohnen Gottes<sup>88</sup>. Paulus spielt auf die apokalyptische Erwartung des Tempels der Endzeit an<sup>89</sup> und spiritualisiert sie<sup>90</sup>: a) zum Symbol der Gemeinde der Endzeit (also der Gegenwart)<sup>91</sup>; b) durch die Einführung des Geistes<sup>92</sup>, vgl. 6,19. Der Appell an die Gemeinde, zu sein, was sie ist, wird 6,19 an den Einzelnen gerichtet.

V. 17 wendet die Definition der Gemeinde mit einem Satz im sakralen Rechtsstil an<sup>93</sup>. Der Stil drückt den Sinn aus: Die künftige (Futurum!)

nicht dahin ausgewertet werden, daß Paulus die Leser noch nie über diese Sache belehrt habe.

<sup>88</sup> Mit Lietzmann. Der Tempel als „Haus“: CD III 19 (→ V.9). Bachmann schließt V. 16f. eng an das Vorausgehende an; 12 und 17 seien parallel. Paulus reihe drei Möglichkeiten aneinander: stilgemäß zu bauen, stillos zu bauen, den Bau zu verderben, entsprechend: Lohn zu empfangen, gerade noch gerettet zu werden, zu verderben. Aber V. 17 hat einen anderen Charakter als V. 12, s. u.

<sup>89</sup> Vgl. Mk 14<sup>88</sup>. M. Simon in: *Aux sources de la tradition chrétienne* (Festschr. M. Goguel), 1950, 247ff. B. Gärtner, *The Temple and the Community in Qumran and the NT*, 1965, 57.

<sup>90</sup> H. Wenschkewitz, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im NT*, *Angelos* 4, 1932, 70—230. Er unterstreicht den hellenistischen (S. 180: stoischen) Einfluß. Dieser ist unverkennbar. Gott wohnt im Menschen; Sen Ep 41<sup>s</sup>; Porphyri ad Marcellam 19; Sap 3<sup>14</sup>; 2Makk 14<sup>35</sup>; Philo Virt 188; Somn I 149; Sobr 62f.; Cher 106. Hier ist das Bild ausschließlich auf den einzelnen bezogen. In anderer Weise sprechen die Qumran-Texte vom Bau des Menschen: 1QH I 21f. XIII 15. Für den kollektiven Sinn bei Paulus ist die atl.-jüdische Linie zu beachten, s. nächste Anm.

<sup>91</sup> Vgl. schon Jes 28<sup>16</sup> und dazu 1QS VIII 7f.; 1QH VI 26. VII 9. Zu Qumran: H. Braun, *Qumran* 190; O. Betz, *ZNW* 48, 1957, 49ff.; O. Cullmann, *NTS* 5, 1959, 157ff.; R. Schnackenburg, *BZ NF* 3, 1959, 89ff. NT: Eph 2<sup>11</sup>; 1Petr 2<sup>s</sup>; Ign Eph 9<sup>1</sup>; Magn 7<sup>s</sup>. Im Eph gibt es eine Bewegung im Bau selbst. Das unterscheidet ihn von Paulus. G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultes in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament*, *StUNT* 7, 1971, 168ff. verweist auf das (unvermischte) Nebeneinander der Bilder von Pflanzung, Feuergericht und Bau in 1QH VI 15ff.

<sup>92</sup> Weiß findet einen Widerspruch: Paulus appelliert an den Geistbesitz der Korinther, den er ihnen doch abgesprochen hat. Aber für Paulus ist der Geist nicht habitueller Besitz, sondern Gabe, und zwar an die Gemeinde.

<sup>93</sup> E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechtes im NT*, *EVB* II, 1964, 69ff. Charakteristisch ist der Chiasmus (φθελεῖν/φθελεῖν), ferner die Spannung zwischen Präsens auf der menschlichen und Futurum auf der göttlichen Seite. 14<sup>38</sup> 16<sup>22</sup>. Zugrunde liegt das uralte Rechtsprinzip „Auge um Auge, Zahn um Zahn“, vgl. Gen 9<sup>s</sup>; Aesch Choeph 312f.; Apk 22<sup>18f</sup>. (Dtn 4<sup>s</sup>). Gegen Käsemann scharf polemisch K. Berger, *NTS* 17, 1970/71, 10ff.: Auf Grund reichlichen Materials, das sich aber in Form und Inhalt kaum mit den von Käsemann besprochenen Sätzen berührt, postuliert er, es handle sich nicht um Rechtssätze, sondern um weisheitliche Formen und Stoffe (Alternative?), die im Mund Jesu (!) zu apokalyptischen Belehrungen geworden seien. — Er stellt zwar richtig fest, daß diese Sätze nicht ausdrücklich als inspirierte Prophetenworte bezeichnet werden. Aber es bleibt dabei, daß sie der Gemeinde göltiges Recht verkünden. Entscheidend sind die Sätze selbst, nicht weit hergeholtes „Vergleichs“-Material. — Synofzik 31ff. verweist auf die Gerichtsansage als Topos der Polemik.

göttliche Strafe<sup>94</sup> wird gültig angekündigt. Durch die formale Entsprechung von Vergehen und Reaktion Gottes<sup>95</sup> ist sie als „angemessene Vergeltung“ gekennzeichnet. Das ist ein Grundgedanke der jüdischen Gerichtserwartung<sup>96</sup>. In dieser Ankündigung ist ein radikal eschatologisches Verständnis der Gemeinde verwirklicht<sup>97</sup>: Ihre Urteile sind gültig durch den Geist. Aber sie werden nicht von der Gemeinde vollstreckt. Das Gericht bleibt Gottes. Es wird nicht durch disziplinare Maßnahmen der Gemeinde vorweggenommen (das gilt auch im Blick auf 5<sub>18</sub>). Die Heiligkeit der Gemeinde ist vorausgesetzt. Sie ist mit dem Geist gegeben.

### 3<sub>18-23</sub> Kritik der καύησις

18 Keiner betrüge sich (selbst)<sup>1</sup>: Wenn jemand meint, unter euch weise zu  
19 sein<sup>2</sup> in dieser Welt, so soll er töricht werden, um weise zu werden. Denn die  
Weisheit dieser Welt ist Torheit bei Gott. Denn es steht geschrieben: „Der die  
20 Weisen in ihrer Verschlagenheit fängt“, und wiederum<sup>3</sup>: „Der Herr kennt die  
21 Gedanken der Weisen, daß sie nichts sind.“ So<sup>4</sup> soll sich keiner unter den  
22 Menschen rühmen<sup>5</sup>. Denn alles ist euer, ob Paulus, Kephas, Welt, Leben,  
23 Tod, Gegenwärtiges, Künftiges: Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus  
aber ist Gottes.

Der Abschnitt führt die Ringkomposition zu Ende: Er lenkt zu 1<sub>18</sub> zurück.

<sup>94</sup> φθείρειν usw. mit Gott als Subjekt: Gen 6<sub>13</sub> usw.; Apk 11<sub>18</sub>. Die Alternative, ob φθείρειν die Schändung oder die Zerstörung meint, ist hier nicht zu stellen, s. nächste Anm. φθείρειν ist das Gegenteil von σώζειν. Griechisches: Plat Leg 958c: δλην τήν πόλιν καὶ νόμους φθείρων. Xenoph Mem I 5<sub>3</sub>: μὴ μόνον τὸν οἶκον τὸν ἑαυτοῦ φθείρειν, ἀλλὰ καὶ τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν.

<sup>95</sup> Man kann einwenden, die Entsprechung stimme nur im Formalen, weil die Strafe in der Vernichtung des Schänders bestehe. Aber die Schändung des Tempels, einer Jungfrau ist ein Akt der Vernichtung.

<sup>96</sup> Vgl. einerseits Mk 8<sub>38</sub>, andererseits Röm 1<sub>28</sub> und dazu E. Klostermann, Die adäquate Vergeltung in Rm 1<sub>28-31</sub>, ZNW 32, 1933, 1ff.; J. Jeremias, ZNW 45, 1954, 119ff. Sap 18<sub>4f</sub>; TestNaphth 3<sub>1-4</sub>; 1QpHab XI 5. 7. 15; Act 7<sub>41f</sub>. In diesen Zusammenhang gehört auch das Gottesurteil über Hananias und Sapphira Act 5<sub>18</sub>.

<sup>97</sup> Das Relativum ist eher auf καὶς als auf ἄγιος zu beziehen. Singular ist die Attraktion des Numerus, Bl-Debr 131f.: bei Einzelurteilen kongruiert das pronominale Subjekt.

<sup>1</sup> Vgl. ταπεινοῦν ἑαυτὸν Mt 18<sub>4</sub> 23<sub>12</sub>.

<sup>2</sup> Lietzmann: „wenn einer unter euch glaubt“.

<sup>3</sup> καὶ πάλιν entspricht 23<sub>17</sub>, ist aber bei Aufreihung von Zitaten gut griechisch, s. Bauer s. v. πάλιν 3. Röm 15<sub>10a</sub>; Hebr 1<sub>5</sub>; DiodSic XXXVII 30<sub>2</sub>; PlutMor 361a.

<sup>4</sup> ὥστε mit Impt.: 4<sub>5</sub> usw.; außer Paulus sehr selten.

<sup>5</sup> Lietzmann: „Dum soll sich keiner eines Menschen rühmen.“ καυχᾶσθαι ἐν: von der Person oder Sache. ἐν θεῷ Röm 2<sub>17</sub>; ἐν κυρίῳ 1Kor 1<sub>31</sub>; 2Kor 10<sub>17</sub>; vgl. Jer 9<sub>22</sub>. Bl-Debr 196 (ἐν vom Grund).

V. 18: Der Ton — Warnung im Diatribenstil<sup>6</sup> — ist von V. 17 bestimmt, wie die Weiterführung der konditionalen Aussageform zeigt: Jetzt wird die Prinzipienlehre von 1<sup>18</sup> im Stil des Rechtssatzes V. 17 auf die Korinther bezogen<sup>7</sup>: Weisheit wird gewonnen durch Verzicht auf Weisheit = Selbstbehauptung vor Gott, durch Anerkennung der Torheit der Predigt. Die Aufforderung, töricht zu werden, ist nicht ein allgemeines Prinzip des sacrificium intellectus. Sie ist streng auf den Gegenstand des Glaubens, das Wort vom Kreuz, bezogen: Der Glaube, und nichts anderes, ist diese Torheit.

Natürlich ist die Forderung auch aktuell-polemisch<sup>8</sup>. Aber in erster Linie ist sie eine grundsätzliche, theologische Bestimmung, wie die Ausführung 8<sup>18</sup> zeigt<sup>9</sup>.

Die Paradoxie verschärft sich: ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ<sup>10</sup>: „Dieser“ Äon wird durch diese Weisheit nicht spiritual überflogen, sondern wird bewältigt<sup>11</sup>:

V. 19: Das Paradox ist wieder formuliert wie 1<sup>18</sup>. Ob auch wie 3<sup>18</sup>, hängt von der Auslegung von ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ab<sup>12</sup>. Die Wertung der Weltweisheit ist nicht weltimmanent: Paulus singt nicht das „Lob der Torheit“, als wäre diese ein Weg zum Heil, und preist nicht das Irrationale als religiösen Wert an. Ihre Destruktion ist bezogen: παρὰ τῷ θεῷ (vgl. Röm 2<sup>19</sup>).

Es folgt ein doppelter Schriftbeweis, aus Hi 5<sup>18</sup> und Ps 93<sup>11</sup> LXX. Die Hiob-Stelle deutet das Bild der Jagd oder des Wettspiels an. Paulus

<sup>6</sup> Epict II 22<sup>16</sup>.

<sup>7</sup> Bachmann: εἰ τις V. 18 steht nicht parallel zu εἰ τις V. 17; sonst ergäbe sich eine matte Wiederholung. Dort spricht Paulus von einer Möglichkeit, hier von einer Wirklichkeit. Ja, aber so, daß er nun den Grundsatz V. 17 als Maßstab anlegt.

<sup>8</sup> εἰ τις δοκεῖ κτλ. bekommt Profil durch die korinthische Parole πάντες γινώσκοντες ἔχομεν (8<sup>18</sup>). Weiß: ἐν ὑμῖν bedeutet nicht ὑμῶν, sondern meint den Kreis, nach dessen Urteil jemand weise sein will, vgl. V. 21. δοκεῖν ist ungefähr = κρίνειν 2a. Epict Ench 13: μηδὲν βούλου δοκεῖν ἐπιστασθαι· κἀν δόξης τις εἶναι τισιν, ἀπίσται σεαυτῷ.

<sup>9</sup> Daher genügt es nicht, festzustellen, daß Paulus „die anderen“ charakterisiere (Lietzmann). Lietzmann muß selbst zugeben, daß Paulus mit V. 21 „eingelenkt“ und „im allgemeinen“ redet.

<sup>10</sup> Weiß: ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ gehört nicht zum Vordersatz; sonst wäre es Dublette zu ἐν ὑμῖν. Stilistisch ist der Ausdruck so oder so nicht schön. Das Urteil ist aber vielleicht schärfer zugespitzt, wenn man ἐν τ. α. τ. nach vorne bezieht, s. nächste Anm.

<sup>11</sup> Bezieht man ἐν τ. α. τ. nach vorn, so drückt Paulus schon sein eigenes Urteil aus. Die Korinther meinen nicht, „in dieser Welt“ weise zu sein, sondern: weise zu sein. Nun wird ihnen die Grenze gezogen, indem ihr Aktionsradius gezeigt wird: diese Welt. Das schlägt im nächsten Vers in die Qualitätsbestimmung um. Orig Cels I 13 zieht den Passus zum Folgenden.

<sup>12</sup> Wenn man V. 18 mit Weiß konstruiert, wird hier der Gedanke wiederholt. Andernfalls ergibt sich eine Nuance: a) V. 18: Die Torheit ist die wahre Welt-Weisheit. b) V. 19: Die Welt-Weisheit ist Torheit vor Gott.

steigert<sup>13</sup>. Die Psalm-Stelle gleicht Paulus an seine Thematik an, indem er ἀνθρώπων durch σοφῶν ersetzt<sup>14</sup>.

V. 21 zieht in gut paulinischer Formulierung die Folgerung (vgl. 1<sup>31</sup>)<sup>15</sup>. Die — scheinbar negative — Enthaltung von „menschlichem“ Ruhm ist positiv Freiheit. V. 22f.: Das wird unter Verwendung einer philosophischen und speziell stoischen Maxime gezeigt: „Alles ist euer.“<sup>16</sup> Nach dem stoischen Grundsatz „gehört dem Weisen alles“, d. h. er ist Herr über alles, was ihn von außen betrifft<sup>17</sup>.

Weil der Grundsatz formal ist und jeweils der Konkretisierung bedarf, ist aus ihm allein weder die Position der Korinther noch die des Paulus zu bestimmen<sup>18</sup>. Für den paulinischen Sinn ist nicht nur die folgende Entfaltung zu berücksichtigen, sondern auch die Erwartung der Welt-herrschaft für die Gläubigen (6<sup>12</sup>).<sup>19</sup> πάντα wird unter Aufbietung von Rhetorik konkretisiert. Es folgen sich zweimal drei Glieder, zwei Glieder, Wiederholung der These, Umschlag<sup>20</sup>. Für den Sinn von κόσμος ist es bezeichnend, daß dieses Wort durch Existenzbegriffe umschrieben wird, vgl. Röm 8<sup>38</sup>. Der Aktionsradius des Glaubens greift über jede weltliche Macht hinaus, d. h. er hat vor sich den Überstieg über die Angst in die Freiheit. Die Voraussetzung ist, „Christus zu gehören“<sup>21</sup>, d. h. sein

<sup>13</sup> Mas: מַסֵּב בְּעֵרְמֵם בְּכַמִּים לְכַד. Hatte Paulus eine von LXX abweichende Übersetzung vor sich? Cerfaux (→ S. 63 Anm. 48) stellt (nach Michel, Bibel) auch hier Neigung zu den Traditionen von Aquila, Theodotion, Symmachus fest. Paulus habe nicht selbständig die LXX geändert, denn δράσσειν sei kein paulinisches Wort, wohl aber καταλαμβάνειν. Der Gegensatz σοφία — πανουργία Plat Menex 247a.

<sup>14</sup> διαλογισμοί: Röm 1<sup>21</sup>. μάταιος ist Stichwort der jüdischen Polemik gegen die Götzenbilder.

<sup>15</sup> ἐν ἀνθρώποις kann heißen: a) nach dem Urteil von Menschen (vgl. ἐν ὑμῖν V. 18). b) Es kann entsprechend ἐν κυρίῳ verstanden werden. Dann ist die Wendung polemisch gegen die Verehrung der Parteihäupter. Dazu paßt die Fortsetzung. Cerfaux (→ V. 18) zu μὴ καυχᾶσθω: 1Reg 2<sup>10</sup> ist Mittelglied zwischen Jer 9<sup>23</sup> und 1Clem 13<sup>1</sup>. 1Clem ist aber nicht einfach von 1Reg abhängig; und Abhängigkeit von Paulus ist unwahrscheinlich; sonst müßte sich der Verfasser gleichzeitig an alle drei Vorlagen erinnert haben; also liegt Sondertradition vor.

<sup>16</sup> Sie ist natürlich übertragbar, z. B. in die Gnosis; denn sie ist formal.

<sup>17</sup> Diog Laert VII 125 (SVF III 589 ff.); Dupont, Gnosis 301 ff. Der Weise als König ist eines der Themen Epiktets. Cic Acad II 44, 136 ff.; Fin III 22, 75 f.; Sen Benef VII 2 s. H. Braun, Ges. Studien 182 ff.: Die stoische Überlegenheit ist auf das regnum sapientiae begrenzt, Sen Benef VII 10 s.; vgl. 3 s.; über die Stellung zum Mitmenschen: omne humanum genus potentissimus eius optimusque infra se videt (3 s.).

<sup>18</sup> Ebensowenig ist eine eindeutige religionsgeschichtliche Ableitung möglich (s. dazu Dupont 282 ff.).

<sup>19</sup> Die Herrschaft des Gottesvolkes der Endzeit: Daniel 1Kor 4 s. 6<sup>12</sup>; 2Tim 2<sup>12</sup>; Apk 20<sup>4-6</sup>.

<sup>20</sup> Zur Aufzählung vgl. Epict I 11 s.; Philo Vit Mos II 16; Sir 40 s.

<sup>21</sup> Χριστοῦ εἶναι: Gal 3<sup>28</sup>; Röm 14<sup>7</sup>, wo ein interessanter Wechsel zwischen κύριος und Χριστός eintritt. Χριστός ist überfordert, wenn man in dem Wort eine Anspielung auf die „Christus“-Partei sieht.

Sklave zu sein. Der christologische Subordinationismus erscheint in der Rückführung auf Gott<sup>22</sup>. Wenn dieser hier auch rhetorisch-schematisch erscheint, so zeigen doch andere Stellen, daß er systematisch-sachhaltig ist. Der gekreuzigte Christus ist Gottes Kraft und Weisheit (130); und der erhöhte vollbringt Gottes Werk; er unterwirft als „der Sohn“ Gott die Mächte (152). Die Parteiparolen sind jetzt ersetzt durch die Auslegung des Existierens aus dem Heilsgeschehen — und das Heilsgeschehen ist als Bestimmung des Existierens angesichts der Welt konkretisiert.

## Demonstration an Paulus und Apollos 4:1-13

### 4:1-5 Anwendung des Kriteriums

- 1 So soll man uns ansehen als<sup>1</sup> Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes. Man verlangt ja<sup>2</sup> von den Verwaltern, daß<sup>3</sup> einer treu erfunden wird. Mir ist es völlig gleichgültig<sup>4</sup>, ob ich von euch oder sonst einem menschlichen (Gerichts)tag beurteilt werde. Ich beurteile mich nicht einmal selbst<sup>5</sup>. Ich bin mir ja keiner Sache bewußt; aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt. Sondern der mich beurteilt, ist der Herr. Darum richtet nichts vor der Zeit, bis<sup>6</sup> der Herr kommt, der das im Finstern Verborgene<sup>7</sup> erhellen und die

<sup>22</sup> Gal 14; Phil 211. Zur Subordination vgl. 1522; 1Clem 422. Zum Verhältnis von Christus und Gott s. W. Thüsing, *Per Christum in Deum*, 1965 (zu V. 22: S. 10ff.); → 1522.

<sup>1</sup> οὕτως faßt zusammen, weist nicht auf das folgende ὡς voraus. Der Bezug von οὕτως auf ὡς würde den Akzent versetzen; auch wäre das Asyndeton „schwer zu rechtfertigen“ (Bachmann). Rückverweisendes οὕτως: 812; Röm 112; „darum“ Röm 112 611. ὡς ist dann natürlich nicht zurückweisend, sondern gleichbedeutend mit dem doppelten Akkusativ, vgl. 2Thess 312; Bl-Debr 1572. s. Anders Heinrichi, Weiß, Bauer s. v. οὕτως (der aber s. v. λογίζεσθαι angibt: „ansetzen als“); vgl. 2Kor 102.

<sup>2</sup> Zu ὡςτε λοιπόν s. Bl-Debr 4512 A: „Aus dem asyndetischen satzanfangenden λοιπόν ‚weiterhin, übrigens, nun‘ (vgl. § 160) wird hell ein begründendes ‚also‘ (ngr)“: Polyb, Pap, IgnEph 111; mit ὡςτε Epict II 122. A. Fridrichsen in: *Kungl Hum Vetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsbok 1943*, 25f.: „somit also“. Lietzmann: Der Indikativ ist besser; „denn hier wird eine Tatsache konstatiert.“ Weiß muß um des Imperativs willen ἐν τοῖς οἰκονόμοις aufgeben.

<sup>3</sup> ἵνα bei ζητεῖν: 1412. Vordringen von ἵνα: Bl-Debr 3921.

<sup>4</sup> Zwei Wendungen sind ineinander geschoben: a) ἐλαχιστόν ἐστιν; b) εἰς ἐλάχιστον γίνεται. Beide haben den oben angegebenen Sinn, s. Bauer s. v. εἰμί III 2. Die Verschmelzung kann durch das unattische λογίζεσθαι εἰς (LXX) veranlaßt sein (Bl-Debr 1452). ἵνα ist hier nicht final, sondern vertritt den Infinitiv, Bl-Debr 3932.

<sup>5</sup> Weiß: Der Ton liegt nicht auf ἐμαυτόν, sondern auf einem zu ergänzenden (οὐδέ) ἐγὼ αὐτός. Ja!

<sup>6</sup> ἕως ἄν für klassisches πρὶν ἄν, Bl-Debr 3832.

<sup>7</sup> Zum Genitiv → 212 (ἐν διδασκτοῖς πνεύματος); 1422; Röm 212; Bl-Debr 183.

Pläne des Herzens enthüllen wird. Und dann wird jedem (sein) Lob von Gott zuteil werden.

Der Grundsatz „Alles ist euer“ kann nicht zur *καύχησις* führen. Denn er ist von vornherein durch die Dialektik von *σοφία* und *μωρία* abgesichert; dann wurde gezeigt, wie er erst durch die Rückführung auf Christus und Gott möglich ist. Jetzt wird er zum Kriterium des Amtes. V. 6-13 führen dann aus, daß Amtsträger und Gemeinde unter derselben Bestimmung stehen. Daraus ergibt sich die Gestaltung ihres gegenseitigen Verhältnisses: V. 14-21.

V. 1: Wenn oben die Verantwortung des „Dieners“ im Vordergrund stand, jetzt seine Autorität, so ist schon klar, daß diese nicht selbstmächtig werden kann. οὕτως resümiert, hält den Gesichtspunkt von 3<sub>21</sub> fest, geht von der angesprochenen Gemeinde (ὕμεῖς) zu den paradigmatischen Amtsinhabern (ἡμεῖς) über. Paulus lenkt also zur Thematik von 3<sub>6a</sub> zurück. Er erläutert den Sinn von *διάκονοι/ὑπηρέται* und *συνεργοί/οἰκονόμοι*, indem er an das Urteil der Leser appelliert<sup>8</sup>. Er fordert also ein objektives Urteil und die entsprechende Anerkennung<sup>9</sup>. Die Worte *ὑπηρέτης* und *οἰκονόμος* sind aus der Verwaltungssprache genommen<sup>10</sup>. Erst der Gegenstand der Verwaltung gibt ihnen einen Bezug zur Kirche: *μυστήριον*<sup>11</sup>.

V. 2: ὡςδε λοιπόν dient der Weiterführung des Gedankens. Der Ind. *ζητεῖται* ist dem Impt. *ζητεῖτε* vorzuziehen. Das Bild vom Verwalter wird auf einen bestimmten Punkt hin ausgewertet: seine Treue<sup>12</sup>. Es geht also

<sup>8</sup> Weiß: *ἄνθρωπος* steht als Gegensatz zu *κύριος*. Damit ist die Vokabel, die zu „man“ verblaßt ist, überschätzt. Nichts deutet darauf, in *λογίζεσθαι* ein Schlagwort der Gegner zu erkennen.

<sup>9</sup> Weiß stellt die Alternative: a) Man soll uns nach dem Maßstab beurteilen, den man gegen Diener Christi anwendet. b) Man soll uns als Diener Christi einschätzen. Im zweiten Fall enthalte *ὡς* ein Werturteil. Aber das verlange Paulus nicht erst noch von seinen Gegnern. Darum gehöre *οὕτως* wohl vorweisend zu *ὡς*.

<sup>10</sup> *ὑπηρέτης* kann den Assistenten, Sekretär, Geschäftsführer bezeichnen, z. B. in einer Kultgenossenschaft Act 26<sub>10</sub>; Sb 7835<sub>11</sub>. Epiktet gebraucht es vom wahren Kyniker III 22<sub>2</sub>: τοῦ Διός. Das Wort *οἰκονόμος* führt in dieselbe Sphäre: Tit 17; 1 Petr 4<sub>10</sub>; Epict III 22<sub>3</sub>. Daß das Wort in Kultgenossenschaften gebraucht wird, besagt noch nicht, daß es an sich Mysteriensinn hat. Zu beachten ist auch, daß die städtischen „Ökonomen“ kultische Pflichten haben, s. J. Reumann, „Stewards of God“, JBL 77, 1958, 339 ff.

<sup>11</sup> *μυστήριον*: → 21.7. Man darf nicht aus 2<sub>6a</sub> einlesen, Paulus meine hier besondere Offenbarungen. Schon der Plural zeigt, daß er die Offenbarung meint.

<sup>12</sup> Weiß meint, daß man Paulus in Korinth mit einer Art Gericht drohte. Diese Annahme ist nicht nötig. Es genügt, daß man ihn in pneumatischer Überheblichkeit kritisiert. — Luther übersetzt mißverständlich: „Nun sucht man nicht mehr an den Haushaltern denn daß . . .“ (Revision 1956 ändert lediglich in „als daß“; 1975: „daß sie sich als treu erweisen.“) Der Sinn ist aber, daß eine hohe Anforderung gestellt wird; s. G. Dellling, WZ Halle 16, 1967, G, H. 1, S. 7.

wieder um Rechenschaft über seine Leistung wie 3<sub>10n</sub>.<sup>13</sup> Wieder wird ein Kriterium aufgestellt<sup>14</sup>; zunächst formal, indem sachgemäße, nicht von außen herangetragene Kriterien verlangt werden. Allerdings wird der Gedanke nun in eine ganz andere Richtung weitergeführt:

V. 3: Paulus weist nicht seine Treue nach, sondern verweigert schroff (ἐμοὶ δὲ . . .) jede Kontrolle. Der überleitende Gedanke ist nicht ausgesprochen, sondern muß rekonstruiert werden<sup>15</sup>. Man wundert sich, daß Paulus nicht auf 2<sub>6n</sub>. und 3<sub>1n</sub>. zurückgreift und erklärt: Ihr könnt mich nicht beurteilen, denn ihr seid Sarkiker. Aber dann müßte er nach 3<sub>1n</sub>. auch die Möglichkeit offenlassen, daß sie sich weiterentwickeln — und ihn dann richten könnten. Aber das ist überhaupt keine Möglichkeit von Menschen während dieses Äons. Das einzig zuständige Gericht ist das eschatologische: V. 5. Daher kann sich Paulus keiner „Untersuchung“ (ἀνακρίνειν) durch eine menschliche Instanz<sup>16</sup> aussetzen, nicht einmal durch sich selbst. Eben darum ist er der Gemeinde gegenüber frei<sup>17</sup>.

Ist er damit nicht jeder menschlichen Verantwortung entzogen? Dieser Eindruck wird in V. 4 zunächst noch verstärkt. Paulus meint aber das Gegenteil: Er wird von Gott gerichtet, und dessen Gericht ist für ihn keine bloß hypothetische Größe. Der Herr ist nahe. Der Ton ist: Über mich kommt eine höhere Instanz.

V. 4: Diese eschatologische Freiheit wird präzisiert: Sein Gewissen klagt ihn nicht an<sup>18</sup>. Aber das ist nur ein innerweltliches Urteil. Das Gewissen kann nicht das endgültige, die Rechtfertigung, aussprechen. Es ist nur eine „urteilende“, nicht eine Recht setzende Instanz<sup>19</sup>. Es kontrolliert mich in der Welt und hält mir die Normen des Handelns vor. Weiter reicht es nicht<sup>20</sup>.

V. 5: Die Folgerung für das Verhalten der Leser ist grundsätzlich, weil sie eschatologisch bestimmt ist. Weil das Gericht dem Herrn zusteht, kann es nicht von Menschen vorweggenommen werden<sup>21</sup>. Das Gericht als die Enthüllung wird in der bekannten Symbolik von Licht und Finsternis vorgeführt<sup>22</sup>. Die Ausdrucksweise ist so stark apokalyptisch ge-

<sup>13</sup> εὐρυσκεσθαι „erfunden werden als“ entspricht נִשְׁמָרָה, ist aber auch griechisch belegt: Cass Dio XXXVI 27<sup>e</sup>; Jos Bell III 114.

<sup>14</sup> Gerade wenn man ζητεῖται liest!

<sup>15</sup> Gemeinsam ist V. 2 und 3 nur die Forderung der Sachgemäßheit des Kriteriums.

<sup>16</sup> ἡμέρα Gerichtstag; vgl. ἡμέραν τάσσεσθαι usw. Act 17<sup>31</sup> 28<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> 2Kor 4<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> σύννοια deutet die Instanz der συνελθῆσις an, → 8<sup>7n</sup>.; Hi 27<sup>6</sup>; Plat Apol 21 b: ἐγὼ γὰρ δὴ οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ξύνοια ἐμαυτῷ σοφὸς ὢν; Hörax Ep I 1<sup>61</sup>.

<sup>19</sup> Lit. zu συνελθῆσις: Maurer, ThW VII 897.

<sup>20</sup> L. Mattern findet in V. 4. denselben Gerichtsgedanken wie in → 3<sub>16</sub> (S. 179 ff.).

<sup>21</sup> πρὸ καιροῦ: vor dem bestimmten Zeitpunkt, der Parusie. Sir 30<sup>24</sup> 51<sup>30</sup>; Mt 8<sup>20</sup>.

<sup>22</sup> Vgl. 2Kor 5<sub>10</sub> und Windisch zu 2Kor 4<sub>2</sub>. κρυπτός: 14<sup>25</sup>; Röm 2<sub>16</sub>; Sir 1<sub>30</sub>; Jos Bell V 402. 413. Zum Genitiv τοῦ σκότους vgl. noch διδασκὰ πνεύματος; Bl-Debr 183.

prägt, daß man fragen kann, ob der Relativsatz mit seinem par. membr.<sup>23</sup> ein Zitat ist<sup>24</sup>. καρδία ist das Organ des Trachtens (βουλή) und Denkens (διαλογισμοί)<sup>25</sup>. Die alte Lehre, daß Gott das Innere des Menschen kennt<sup>26</sup>, ist hier eschatologisch modifiziert. καὶ τότε κτλ.: Die Erwartung ist nicht formale Gerichtserwartung, sondern positive Heilserwartung: ἐπαινος<sup>27</sup>. Wieder gilt: Lohn, nicht Verdienst. Das zeigt der Schlußakzent: ἀπὸ τοῦ θεοῦ, vgl. 3<sup>23</sup>.

#### 4<sup>6-13</sup> Anwendung auf die Gemeinde

- 6 Dies aber, Brüder, habe ich an mir und Apollos<sup>1</sup> exemplifiziert (oder: auf mich und Apollos bezogen) um euretwillen, damit ihr an uns lernt: „Nicht über das, was<sup>2</sup> geschrieben ist“, damit ihr euch nicht, einer für den  
7 andern, gegeneinander aufbläht<sup>2a</sup>. Wer gibt dir denn einen Vorzug? Was hast du, das du nicht empfangen hast? Wenn du es aber auch<sup>3</sup> empfangen hast (sc. geschenktweise), was rühmst du dich, als hättest du es nicht (als Geschenk?)  
8 empfangen? Ihr seid (oder: Seid ihr<sup>4</sup>) schon gesättigt, schon reich geworden. (?) Ohne uns seid ihr zur Herrschaft gekommen. Wäret ihr doch<sup>5</sup> zur Herrschaft  
9 gekommen, damit auch wir mit euch zusammen zur Herrschaft kämen! Denn ich meine, daß Gott uns Apostel zu den Letzten machte, wie zum Tode Verurteilte. Denn wir sind der Welt, den Engeln und den Menschen zum Schau-

<sup>23</sup> καὶ — καὶ heißt hier nicht „sowohl — als auch“.

<sup>24</sup> Weiß, vgl. Lietzmann.

<sup>25</sup> 2Kor 9<sup>7</sup>; Röm 1<sup>21</sup>. Theoretisches und praktisches Vermögen sind nicht geschieden. Das Herz kann erleuchtet oder verfinstert, verstockt sein, 7<sup>17</sup>; Röm 1<sup>21</sup>. Es bezeichnet nicht einen Bestandteil des Menschen, sondern das Ich als wollend und planend, darin dem ntl. Gebrauch von νοῦς verwandt; s. Bultmann, Theol 221 ff. In der Stoa wird das Herz zum Zentralorgan, als Sitz der Vernunft. „Aber im Ganzen bleibt diese Betrachtung bei der Frage nach dem Sitz des geistigen Lebens im Körper stehen und dringt nicht zur eigentlichen Übertragung des Begriffes καρδία ins Geistige vor“ (J. Behm, ThW III 612). Für Paulus ist der stoische Befund unwesentlich.

<sup>26</sup> 14<sup>25</sup>; Jer 11<sup>20</sup>; 1Thess 2<sup>4</sup>; Röm 8<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> ἐπαινος wird in der Politik gebraucht: Die Obrigkeit spricht Lob aus (ἐπαινος γίνεται μοι; DittSyll 304<sup>28</sup>); A. Strobel, ZNW 47, 1956, 67 ff. Lob von Gott: Röm 2<sup>28</sup>.

<sup>1</sup> Ἀπολλῶν: B1-Debr 55<sup>1</sup> g hält den Akkus. Ἀπολλῶ für richtig; vgl. Act 19<sup>1</sup>; Tit 3<sup>12</sup> CD\* K L P usw.

<sup>2</sup> δ: v. L δ D G R.

<sup>2a</sup> Wörtlich: „jeder einzelne wegen des anderen gegen den anderen“; B1-Debr 247 Anm. 10.

<sup>3</sup> εἰ δὲ καὶ: 2Kor 4<sup>3</sup> 11<sup>6</sup>; Lk 11<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> B1-Debr 495<sup>2</sup> (Gedankenfigur der Ironie).

<sup>5</sup> B1-Debr 67<sup>2</sup>: „ὄφελον ist nicht ein unaugmentiertes ὄφελον . . . , sondern Partizip mit ursprünglich zu ergänzendem ἔστιν (§ 127a).“ Es ist im Hellenistischen zur Partikel (= εἶθε) geworden, B1-Debr 359<sup>1</sup>.



10 Spiel geworden. Wir sind töricht um Christi willen, ihr seid klug in Christus; wir sind schwach, ihr seid stark; ihr seid geehrt, wir sind verachtet.  
 11 Bis zur jetzigen Stunde sind wir hungrig und durstig und nackt und geschlagen  
 12 und unftet und plagen uns mit der Arbeit unserer Hände. Geschmäht segnen  
 13 wir, verfolgt dulden wir, beschimpft reden wir freundlich. Wie der Unrat der Welt sind wir geworden, aller Auswurf (oder: Abschaum) bis heute.

Die dargelegten Grundsätze gelten nicht nur für den Amtsträger; dieser besitzt keine Sonderqualität, sondern ist Exempel der christlichen Existenz überhaupt<sup>6</sup>. Dies ist der Grundgedanke auch des 2Kor. Paulus hat jetzt die Basis gelegt, um das Richten überhaupt — als eschatologisch unmöglich — anzugehen. Der Amtsträger ist Beispiel gerade als Diener.

V. 6: Die Ausdrucksweise ist schwierig: Was bedeutet μετασχηματίζειν an dieser Stelle?<sup>7</sup> Vielfach wird gedeutet: etwas durch eine Redefigur sagen<sup>8</sup>. Andere: Da im Kontext keine Figur vorkommt, muß der Sinn sein: etwas in einer anderen als der üblichen Form ausdrücken<sup>9</sup>. Dabei muß zugegeben werden, daß dieser Gebrauch von μετασχηματίζειν („exemplifizieren“) Katachrese ist<sup>10</sup>. Jedenfalls wird hier deutlich, wer mit dem „wir“ in V. 1 gemeint ist.

Unverständlich ist der Passus: τὸ μὴ ὑπὲρ ἂ γέγραπται<sup>11</sup>. Wer sich nicht (nach Baljon) entschließt, ihn als Glosse auszuschneiden<sup>12</sup>, kommt über das Raten nicht hinaus<sup>13</sup>. Dieses weist etwa in die Richtung des Grundsatzes

<sup>6</sup> Paulus als Vorbild: → 111.

<sup>7</sup> J. Schneider, ThW VII 957 ff. Paulus hat das Wort nur noch 2Kor 11 13-15; Phil 3 21; beide Stellen helfen hier nicht weiter.

<sup>8</sup> Philostr VitSoph 2, 17 (II 100 27) 2, 25 (II 110 6); Ps-Demetr 287. 292-294; 298: περὶ μὲν δὴ πλάσματος λόγου καὶ σχηματισμῶν ἀρκεῖται ταῦτα.

<sup>9</sup> Lietzmann, dazu Dihle, ThW VII 959 Anm. 10.

<sup>10</sup> M. D. Hooker, NTS 10, 1963/64, 127 ff.: Paulus greift auf die Bilder vom Pflanzen und Bauen zurück: Diese Bilder habe ich verwandelt = angewandt.

<sup>11</sup> O. Lindton, ThStKr 102, 1930, 425 ff.; L. Brun, ebd. 103, 1931, 453 ff. Übersicht: P. Wallis, ThLZ 75, 1950, 506 ff.

<sup>12</sup> J. M. S. Baljon, NT Graece, 1898, aufgenommen von Schmithals S. 115 Anm. 1: Das μὴ des zweiten ἵνα-Satzes wurde über εἰς (= ᾧ) oder über dem α von ἵνα nachgetragen; das wurde am Rande vermerkt. Schließlich drang die Notiz in den Text ein. Neuerdings J. Struggnell, CBQ 36, 1974, 555 ff.: Ein Schreiber signalisiert mit dieser Glosse, daß er in seinem Text, der kein μὴ aufwies, dieses hinzufügte.

<sup>13</sup> Beispiele: 1. Weiß: τὸ μὴ ὑπὲρ . . . und ἵνα μὴ εἰς ὑπὲρ . . . sind Dubletten. „Der überlieferte Text ist nicht zu verstehen.“ 2. Lietzmann: Der Sinn muß sein: damit ihr an uns lernt, schriftgemäß zu leben. Liegt eine uns nicht durchschaubare Anspielung zugrunde? auf ein korinthisches Schlagwort? 3. Wallis: Wegen des Artikels ist γέγραπται weder auf die Bibel noch auf das im vorigen Abschnitt Geschriebene zu beziehen. τὸ weist auf einen anerkannten Grundsatz. Interpunktion: τὸ μὴ ὑπὲρ, ἂ γέγραπται. μὴ ὑπὲρ ist Schlagwort, vgl. 2Kor 11 22. ἂ γέγραπται heißt: hiermit habt ihr es schwarz auf weiß. Hooker a.a.O.: Paulus greift auf die atl. Anspielungen 319f. zurück, die ihrerseits Kap. 1 f. aufnehmen. A. Legault, NTS 18, 1971/72, 227 ff.

μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν<sup>14</sup>. Der zweite ἰνα-Satz<sup>15</sup> — mit verkürztem Ausdruck — ist ebenfalls schwer zu durchschauen. Hier ist der allgemeine Sinn zwar klar<sup>16</sup>, nicht aber der Ausdruck<sup>17</sup>.

V. 7: Der Stil ist diatribenartig, dialogisch, mit der Serie von drei Fragen und kettenartiger Verschlingung der Stichworte. Durch den Gebrauch der 2. sing. ist der christliche Jedermann angesprochen<sup>18</sup>. Merkwürdig ist der absolute Gebrauch von διακρίνειν<sup>19</sup>. Die erste Frage provoziert die Antwort „nichts“, ebenso die zweite<sup>20</sup>. Die dritte, abschließende, knüpft an die zweite — als zugestandenermaßen mit „nichts“ beantwortet — an; sie will keine Antwort mehr, sondern schneidet eine solche ab. εἰ setzt den angenommenen Fall als wirklich gegeben<sup>21</sup>: Paulus formuliert angesichts der tatsächlichen Haltung der Korinther<sup>22</sup>. Der Gnadengedanke kommt zu radikalem Ausdruck (vgl. 2Kor 4. 18 6s-10) — gegen die korinthische Erhöhungschristologie, in welcher der Augenblick des Empfanges dahintengelassen ist; er ist abgelöst durch habituellen Besitz des Heilgutes<sup>23</sup>.

<sup>14</sup> Apk 22<sup>10</sup>; W. C. van Unnik, VigChr 3, 1949, 1ff.; K. Gallig, ZThK 58, 1961, 13.

<sup>15</sup> Hooker: Der zweite ἰνα-Satz ist vom ersten abhängig, gibt also den Inhalt dessen an, was geschrieben steht.

<sup>16</sup> Zur Sache vgl. Röm 12s.

<sup>17</sup> φυσιοῦσθε: hellenistischer Konjunktiv, Bl-Debr 91. φυσιοῦν für klass. φυσῶν; Epict I 8<sup>10</sup>: ἐπηρμένος ἡμῖν καὶ πεφουσημένος περιπατεῖ. 1Kor 4<sup>18</sup>. usw. Gemeint ist nicht nur subjektive Einbildung, sondern das weltanschaulich begründete Verhalten der Korinther. Deutungsversuche: 1. Weiß: vgl. zu ὑπέρ 2Kor 9s. Sinn: damit ihr euch nicht zugunsten des einen Lehrers gegenüber einem anderen Lehrer aufbläht; vgl. die Gegenüberstellung ὑπέρ/κατά (die Gegenüberstellung ist nicht εἰς/ἐτερος). 2. Lietzmann: ὑπέρ „zugunsten“: damit ihr euch nicht einer dem anderen gegenüber aufbläht zugunsten des einen Lehrers (Schmiedel: Bruders), vgl. 2Kor 5<sup>20</sup> 7<sup>7</sup>. 3. Bachmann: Die Bemerkung kann — in der Nähe von V. 6s — nur auf einen der beiden dort Genannten gehen; vgl. auch Allo: Blast euch nicht auf, der eine zugunsten des anderen (Paulus' oder Apollos'), einer gegen den anderen. 4. Schmitz 169: Es überschneidet sich Polemik gegen das Rühmen zugunsten eines Lehrers und gegen das Rühmen überhaupt.

<sup>18</sup> Die Art der Argumentation zeigt, daß in V. 6 nicht in erster Linie ein falscher Gegenstand des φυσιοῦσθαι getadelt wird, sondern das φυσιοῦσθαι als solches.

<sup>19</sup> 11<sup>20</sup>. 21 helfen nicht. vg: Quis enim te discernit? Theodor (Staab 177): διακρίνει· διερευνᾷ καὶ ἀντεξτάζει πρὸς ἄλλον.

<sup>20</sup> Anders Weiß: Paulus bestreite nicht, daß jene überhaupt ihren Vorzug anerkennen, frage aber: Wer gibt dir durch seine autoritative Anerkennung aber das Recht, dich für etwas Besonderes zu halten? Aber bei der zweiten Frage ist die erwartete Antwort klar; von da ist auf die erste zu schließen. τί ἔχεις κτλ.: vgl. 3s 15<sup>10</sup>.

<sup>21</sup> εἰ δὲ καί: καί akzentuiert den Gegensatz gegen οὐκ ἄρα, vgl. 7<sup>11</sup> (Lietzmann).

<sup>22</sup> καυχᾶσαι: hellen. Bildung nach den Verben auf -μ, Radermacher 88f.; Bl-Debr 87.

<sup>23</sup> Wieder werden die Konsequenzen der Erhöhungschristologie sichtbar: Die Situation des Empfangs der Gnade ist durch den Besitz derselben abgelöst. Vgl. die Beschreibung der gnostischen Haltung Irenäus I 6s: „Sie wollen die Gnade von oben

V. 8: Paulus greift zur Ironie. Das gilt, ob man die Sätze als rhetorische Fragen faßt<sup>24</sup> oder als Aussagen (so Heinrici, Lietzmann). „Gesättigt“<sup>25</sup> — damit wird auf ein ähnliches Selbstbewußtsein gezielt, wie es Phil 3<sub>12B</sub> in der Behauptung erscheint, schon vollkommen zu sein. ἐπλουτήσατε: Das Stichwort „reich“ ist schon früher angeklungen<sup>26</sup>. Den Höhepunkt bildet die dritte Frage (oder Aussage): χωρὶς ἡμῶν<sup>27</sup> ἐβασιλεύσατε. Damit klingt ein verbreitetes Motiv an. „König“ ist — im Gefolge Platos — für die Stoa und den Kynismus der Weise<sup>28</sup>. Natürlich kann diese Rede-weise ohne weiteres von der Apokalyptik<sup>29</sup> und Gnosis verwendet werden<sup>30</sup>. Für Paulus ist der eschatologische Sinn selbstverständlich. Die Korinther sind also überzeugt, den Anteil an Gottes Herrschaft (das συμβασιλεύειν, vgl. 2Tim 2<sub>13</sub>) schon zu besitzen, indem sie Anteil am erhöhten Christus besitzen = indem sie den Geist besitzen. Dagegen richtet Paulus, wie Phil 3<sub>12B</sub>, den eschatologischen Vorbehalt auf. Die Korinther verkennen her . . . als ihr Eigentum in Besitz haben.“ Augustin verwendet den Satz gegen die Pelagianer.

<sup>24</sup> Nach V. 7! Auch hier sind es drei Sätze mit Abwandlung im dritten. Ob die Frage- oder Aussageform rhetorisch wirksamer ist, darüber kann man streiten.

<sup>25</sup> κορένωμι wird übertragen gebraucht (auch Philo, Jos; Bauer s. v.).

<sup>26</sup> → 1s (hier als Lob); vgl. 2Kor 9<sub>11</sub>. Das Motiv „Reichtum“ wird in der Philosophie durchgespielt: „Dem Weisen gehört alles“ (→ 3<sub>11f</sub>). Er hat teil am Reichtum Gottes, des vollkommenen Reichen, Philo Leg All I 34. III 163; RerDivHer 27; Eph 2<sub>4</sub> usw. Das christologische Paradox: 2Kor 8<sub>9</sub>. EvThom 81: „Wer reich geworden ist, soll König werden, und wer Macht hat, er soll verzichten.“ → Anm. 28.

<sup>27</sup> Entweder „ohne unser Zutun“ oder mit Theodoret z. St.: ἡμῶν ἐτι ταλαιπωροῦμένων . . . ὑμεῖς ἀπηλαύσατε τῆς βασιλείας.

<sup>28</sup> Der Weise ist König, Epict III 22<sub>es</sub>: κοινωνῶν αὐτὸν εἶναι δεῖ τοῦ σκῆπτρου καὶ τῆς βασιλείας. PhiloAbr 261: αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι βασιλείαι πρὸς ἄνθρωπον καθίστανται . . . τὴν δὲ τοῦ σοφοῦ βασιλείαν ὀρέγεται θεός, ἣν παραλαβὼν ὁ σπουδαῖος οὐδενὶ μὲν αἰτίος γίνεται κακοῦ. Reichtum und Königtum: PlutMor 472a (von den Stoikern): τὸν σοφὸν παρ' αὐτοῖς μὴ μόνον φρόνιμον καὶ δίκαιον καὶ ἀνδρείον, ἀλλὰ καὶ βήτορα καὶ ποιητὴν καὶ στρατηγὸν καὶ πλοῦσιον καὶ βασιλέα προσαγορευόμενον. EvThom 2 verheißt dem Gnostiker die Herrschaft über das All. Zu den drei Stichworten von V. 8: E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums, 1961, 70f. Da in Korinth der gnostische Mythos, genauer: die gnostische Reflexionsstufe des Mythos, noch nicht ausgebildet ist, muß man von Proto-Gnosis reden: Sie befinden sich unmittelbar an der Grenze des gnostischen Umschlages.

<sup>29</sup> In der Tradition des orientalischen „Hofstils“.

<sup>30</sup> Der Gnostiker besitzt ja bereits das jenseitige Leben, 2Tim 2<sub>18</sub>; IrenHaer I 23s. CorpHerm X 9: ὁ γινὼς . . . ἤδη θεῖος. Buch Jeü 44 (p. 306f. Schmidt) sagt von den Mysten: „Und ich sage euch, daß sie, seit sie auf der Erde sind, bereits das Reich Gottes ererbt haben; sie haben Anteil an dem Lichtschatz und sind unsterbliche Götter.“ Hebr-Ev Fr. 27 Klostermann: οὐ παύσεται ὁ ζητῶν, ἕως ἂν εὕρῃ, εὐρῶν δὲ θαμβηθήσεται, θαμβηθεὶς δὲ βασιλεύσει, βασιλεύσας δὲ ἀναπαύσεται (deutsch bei Hennecke-Schneemelcher I 108 [Nr. 4b]; O. Hofius, EvTh 20, 1960, 27ff. nimmt an, daß die Stelle von Clemens Alexandrinus irrtümlich dem Hebr-Ev zugeschrieben wird). Dasselbe Logion P Oxy 654 Z. 5ff. (Hennecke-Schneemelcher I 62f.) und ähnlich EvThom 2. Zum Stichwort „sättigen“ vgl. EvThom 60, zu „reich“ 3. 29. 85. Es handelt sich also offenbar um einen festen Sprach- und Motiv-Zusammenhang, der das Selbstbewußtsein des Gnostikers ausdrückt, s. E. Haenchen, Die Botschaft des Thomasevangeliums, 1961, 70f.

die Situation: Zwischen die Gegenwart und das „Ziel“ schiebt sich die Parusie und das Gericht — das sie in ihrem spiritualen Selbstbewußtsein hinter sich zu haben glauben<sup>31</sup>.

Der Wunsch<sup>32</sup> bereitet V. 9 vor<sup>33</sup>.

V. 9 setzt pointiert ein: *δοκῶ κτλ.* (vgl. 7<sup>40</sup> 11<sup>16</sup>). Der Apostel<sup>34</sup> stellt sich als Exempel in einem paradoxen Sinn vor: als Leidenden<sup>35</sup>. Die *theologia crucis* deutet das Existieren des Bekenners: Er setzt sich dem Tode aus. Als Kommentar kann 2Kor 4<sup>7s.</sup> 6<sup>4s.</sup> dienen. Das stoische Bild vom Kampf des Philosophen als einem Schauspiel für die Welt<sup>36</sup> ist von Paulus in sein Weltbild (Kosmos und Engel) übertragen und im Sinne seiner Eschatologie abgewandelt<sup>37</sup>: „Schauspiel“ hat bei ihm abwertenden Sinn. Ihm schwebt nicht der Kämpfer vor, den Gott wegen seines Heroismus bewundert<sup>38</sup>, sondern die römische Theateraufführung mit zum Tode

<sup>31</sup> Sie brauchen also Gott nicht mehr. Damit haben sie auch keine Zukunft mehr vor sich.

<sup>32</sup> *ὄφελον* mit Ind.: LXX, Epict usw.

<sup>33</sup> Weiß deutet psychologisch: Paulus sei vom Überschwang der Korinther abgestoßen. Damit ist das Grundsätzliche seines Urteils verkannt. Darum darf man gar nicht fragen, ob sich alle Apostel in der im folgenden beschriebenen Lage befunden haben. Diese Analyse gilt auch, wenn es ihnen biographisch und psychisch gut geht. Denn sie ist nicht Darstellung der inneren oder äußeren Erfahrung (so sehr diese einbezogen sein kann), sondern Erhellung der Existenz durch das Kreuz, also Sich-Verstehen aus dem Glauben.

<sup>34</sup> „Apostel“ bezeichnet hier deutlich einen abgegrenzten Kreis. Wer dazugehört, wird hier nicht ersichtlich; → Kap. 9; 15<sup>ss.</sup> Weiß meint, Apollos könne nicht eingeschlossen sein; dann bleiben nur Timotheus und Silvanus. Aber diesen gesteht Paulus den Apostel-Titel nicht zu. Zum Titel vgl. Röm 16<sup>7</sup>; 2Kor 8<sup>ss</sup> 11<sup>f.</sup>; Phil 2<sup>ss</sup>; Kümmel, Kirchenbegriff 6; Klein, Die zwölf Apostel 41f. 56f.

<sup>35</sup> Das Leiden hat stellvertretende Wirkung, 2Kor 4<sup>1s.</sup> Nicht ausgeführt ist an dieser Stelle der Gedanke vom Leiden des Apostels als „Christus-Leiden“ (2Kor1). Siehe dazu E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, 1966. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, 1976, 28ff.

<sup>36</sup> Das Bild vom Theater (G. Kittel, ThW III 42f.) wird auch außerhalb der Philosophie gebraucht. Sall Jug 14, 23: *At ego infelix, in tanta mala praecipitatus ex patrio regno, rerum humanarum spectaculum praeebo.* Plin Paneg 33, 3: *nemo ex spectatore spectaculum factus.* Für den Stoiker ist das widrige Geschick das Kampfspiel, in dem er sich bewähren kann, SenEp 64<sup>s-6</sup>; Prov II 9; Gott freut sich daran, Prov II 11. Wendland, *Literaturformen* 357 Anm. 1; A. Bonhöffer, *Epiktet und das NT*, 1911, 170; J. Leipoldt, *Das Bild vom Kriege in der griech. Welt*, in: *Gott und die Götter* (Festschr. E. Fascher), o. J., 16ff.; H. Braun, *Ges. Studien* 186ff.

<sup>37</sup> Offenbar schwebt der eschatologische Gedanke von der Vertauschung der Ersten und Letzten vor; er dient im Sinne der vorgreifenden Eschatologie des Paulus nun der Deutung des gegenwärtigen Existierens in der Welt. *ἔσχατος*: DiodSic VIII 18<sup>s</sup>: *ὁ ἔσχατος* die im äußersten Elend Lebenden. W. Schrage, *EvTh* 34, 1974, 141ff.

<sup>38</sup> → Anm. 36. H. Braun a.a.O.: Senecas Gott schaut bewundernd zu. Der Gott des Paulus rettet aus dem Sterben. Das Zuschauen (aber ohne Bewunderung) überläßt er den Engeln und Menschen. Die Stoa kennt überhaupt keine echte Transzendenz. „Gott“ ist dort nur Chiffre für die Selbsteinschätzung des Tapferen. Paulus kennt keine Not-

Verurteilten<sup>39</sup>. Dieses Schicksal ist nicht „notwendig“ im Sinne eines Fatum. Es ist von Gott zu einem bestimmten Zweck — der außerhalb des Betroffenen liegt — verfügt<sup>40</sup>.

V. 10: Der Stil steigert sich: es folgen sich drei Antithesen. Die dritte tauscht „wir“ und „ihr“ chiasmatisch aus und stellt damit einen glatten Anschluß zu V. 11 („wir“) her. Die Schilderung der gegnerischen Position ist sachlich zutreffend; ironisch wird sie durch das Kriterium, die *theologia crucis*. Paulus wiederholt frühere Stichworte: *μωρός, ισχυρός, άσθενής*. Damit ist das Urteil klar: 1<sup>25a</sup>. 3<sup>18f</sup>.<sup>41</sup>. Daß als Antithese zu *μωρός* diesmal nicht *σοφός*, sondern *φρόνιμος* gebraucht wird, ist nur rhetorische Abwechslung ohne sachliche Bedeutung<sup>42</sup>. Auch das Motiv *άτιμοι/ένδοξοι* ist sachlich in 1<sup>26a</sup>. enthalten.

V. 11–13 sind ein kurzer Peristasenkatalog, der in V. 13b in Antithesen übergeht<sup>43</sup>. Das Verbum *κολαφιζεσθαι* „mit der Faust schlagen“, „mißhandeln“ ist sehr selten<sup>44</sup>. Es folgen drei Antithesen<sup>45</sup>: *λοιδορούμενοι εύλογοῦμεν* ist eine allgemein urchristliche Forderung, die sich aus dem Wesen des Glaubens selbst ergibt (Mt 5<sup>44</sup>; Röm 12<sup>14.30</sup>). *διωκόμενοι* (Mt 5<sup>11</sup>) *άνεχόμεθα*: „aushalten“<sup>46</sup>. *δυσφημούμενοι* ist in B D  $\mathfrak{R}$  durch das geläufigere *βλασφημούμενοι* (vgl. Röm 3<sup>8</sup>) ersetzt<sup>47</sup>. Der Sinn des Bildes<sup>48</sup>

wendigkeit des Leidens. Und nicht die Haltung des Leidenden interessiert. Statt seiner eigenen Bewährung tritt ihm der Bruder in den Gesichtskreis: V. 13f.

<sup>39</sup> *έπιθανάτιος*: vgl. 15<sup>31</sup>; 2Kor 4<sup>10f</sup>.; Röm 8<sup>30</sup>. Bedeutung: „zum Tode verurteilt“, Dion Hal VII 35<sup>4</sup>: *έθεν αυτοίς έθος βάλλειν τοῦς έπιθανάτιους* (sc. vom tarpeischen Felsen); Bel et Draco 31. Vgl. zum Motiv auch Hebr 10<sup>33</sup>. Die stoische Analogie ist der Gedanke des *cotidie mori*, das aber wieder die heroische Selbstbehauptung ausdrückt; R. Bultmann, ThW III 11.

<sup>40</sup> Der Gedanke einer christlichen Askese liegt fern.

<sup>41</sup> *διά Χριστόν* und *έν Χριστώ* weisen auf Ort und Bedingung des Urteils hin: Es gilt nach dem Kriterium des Kreuzes, nicht weltlicher Vernunft.

<sup>42</sup> *φρόνιμος*: P<sup>75</sup> 3<sup>7</sup> *μη ίσθι φρόνιμος παρά σεαυτώ, φοβοῦ δέ τόν θεόν*; 2Kor 11<sup>10</sup>.

<sup>43</sup> Vgl. 2Kor 6<sup>9f</sup>.; zur Sache 2Kor 4<sup>7-10</sup> 11<sup>23f</sup>. Peristasenkataloge: Bultmann, Stil 19. Bewährung in *περιστάσει* erweist die göttliche Kraft im Missionar, Epict I 24; Georgi, Gegner 194f. Bultmann, Theol 351: „In solcher Übernahme der Leiden erfährt der Glaubende konkret die *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ* (τ. Χριστοῦ) als ein *συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ* (Phil 3<sup>10</sup>). . . die *κοινωνία* mit Christus ist zugleich die *κοινωνία* mit allen, die zu seinem *σῶμα* gehören (1Kor 12<sup>27f</sup>).“ L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, RechScRel 39, 1951/52, 221ff.

<sup>44</sup> K. L. Schmidt, ThW III 818ff.; 2Kor 12<sup>7</sup>.

<sup>45</sup> Weiß findet wieder das Schema a b a (*εύλογοῦμεν/παρακαλοῦμεν*); vgl. zum Schema 13<sup>8</sup>; Röm 12<sup>8</sup>.

<sup>46</sup> Ironisch geschildert 2Kor 11<sup>30</sup>.

<sup>47</sup> Theodor (Staab 177) unterscheidet: *εύλογοῦμεν· αντί τοῦ εύχόμεθα ὑπέρ τῶν ὑβριζόντων* und *παρακαλοῦμεν· αντί τοῦ ήπίως τοίς διαβάλλουσι διαλεγόμεθα παρακαλοῦντες μη καταψεύδεσθαι ήμῶν*.

<sup>48</sup> Weiß: „Wir müssen ja . . . erscheinen wie . . .“

vom *περικάθαρμα* und *περίψημα* ist umstritten: Handelt es sich überhaupt um ein Bild oder um eigentliche Rede<sup>40</sup>? Der Schlußakzent *ἕως ἄρτι* korrespondiert mit dem Anfang von V. 11: *ἄχρι τῆς ἄρτι ὥρας*.

#### 4<sup>14-21</sup> Apostel und Gemeinde - Abschluß; Korrespondenz

14 Nicht um euch zu beschämen, schreibe ich das, sondern um euch als meine ge-  
 15 liebten Kinder zu ermahnen<sup>1</sup>. Denn solltet ihr auch<sup>2</sup> zehntausend „Schul-  
 meister“ haben in Christus (oder: zehntausend christliche Schulmeister), so  
 doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus habe ich euch durch das Evan-  
 16. 17 gellum gezeugt. So ermahne ich euch: Werdet meine Nachahmer! (Eben)<sup>3</sup>  
 deshalb habe ich euch den Timotheus geschickt, der mein geliebtes und treues  
 Kind im Herrn ist. Er wird euch an meine Wege in Jesus Christus erinnern  
 18 - wie ich überall in jeder Gemeinde lehre. Es haben sich ja einige aufgeblasen,  
 19 ich käme gar nicht zu euch<sup>4</sup>. Ich werde aber schnell zu euch kommen, wenn der  
 Herr will, und in Erfahrung bringen, wie es - nicht mit dem Wort, sondern -  
 20 mit der Kraft der Aufgeblasenen steht. Denn nicht auf Wort(en) beruht (oder:  
 21 in Wort[en] besteht) das Reich Gottes, sondern auf (oder: in) Kraft. Was wollt  
 ihr? Soll ich mit dem Stod<sup>4</sup> zu euch kommen oder mit Liebe und dem Geist der  
 Milde?

<sup>40</sup> Beide Vokabeln sind praktisch synonym: *περικάθαρμα* (F. Hauck, ThW III 434): was beim Reinigen entfernt wird, der Schmutz. *περίψημα* (G. Stählin, ThW VI 83ff.) von *περιψάω*: was abgewischt wird. *περικάθαρμα*: Prv 21<sup>18</sup> für *ῥῶδ*; *κάθαρμα*: Aesch Choeph 98; EuripHercFur 225; IphTaur 1316; *περίψημα*: Tob 5<sup>19</sup>; IgnEph 81 181; Barn 4<sup>9</sup> 65; s. Hennecke, Handbuch 218. Bei beiden Vokabeln findet sich die Doppelbedeutung: *περικάθαρμα* (Epict III 22<sup>7a</sup>; gewöhnlich *κάθαρμα*: JosBell IV 241; Philo) wird zum Schimpfwort „Abschaum“: Lucian Hermotim 81; vgl. PhiloVirt 174 (*κάθαρμα*); Pollux V 163. Die andere Bedeutung, „Sühnopfer“, ist erst durch Suidas (s. v. *κάθαρμα*), Photius belegt. Entsprechendes gilt nun auch von *περίψημα*, das allerdings schwächer ist; es erscheint als bescheidene Selbstbezeichnung (Euseb h. e. VII 22<sup>v</sup>). An die zweite Bedeutung knüpft sich eine bestimmte Auslegung dieser Stelle: Bei bestimmten Sühneriten wird jemand, z. B. ein zum Tode verurteilter Verbrecher, stellvertretend für die Reinheit der Stadt geopfert; M. Nilsson <sup>1</sup>I 103f. 109f.; Rohde, Psyche <sup>2</sup>II 78f. Freilich sollte man dabei nicht von einem Sühnopfer sprechen. Nach diesem Ritus wird nun erklärt: „Ich wurde zum Sühnopfer gemacht.“ Dafür wird angeführt (Stählin): a) *πάντων*: das *περικάθαρμα* geht für eine ganze Gemeinde in den Tod; b) *ἐγενήθημεν* deute einen rituellen Wortlaut an: *περίψημα ἡμῶν γενοῦ*; c) das Stichwort *ἐπιθανάτιος*; d) die drei antithetischen Paare sprechen den Segen aus, der vom Verfluchten kommt. — Aber d) erledigt sich selbst. *ἐπιθανάτιος* spricht gegen diese Deutung. Jener Ritus liegt weit ab. Beide Worte sind längst volkstümlich geworden.

<sup>1</sup> Part. Praes. mit finaler Bedeutung. Das Part. Fut. ist selten geworden und öfter durch das Praes. ersetzt, Bl-Debr 339<sup>20</sup>. Weiß zieht *νοθετώ* (P 46 B D G  $\mathfrak{R}$ ) als *lectio difficilior* vor.

<sup>2</sup> *ἐάν* bezeichnet „die unbestimmte Beziehung auf die vorliegende Wirklichkeit“. Klassisch stünde *Potentialis* oder *Irrealis*, Bl-Debr 372<sup>1a</sup>.

<sup>3</sup> *αὐτό* om. P 46 B C D G; Zuntz 63.

<sup>4</sup> *ὡς* mit Part. „im Gedanken, daß“, Bl-Debr 425<sup>2</sup>.

V. 14: Der Ton wechselt<sup>6</sup>: Paulus spricht jetzt konziliant, indem er seine Ausführungen als *νοθετεῖν*<sup>6</sup> charakterisiert und vom *ἐντρέπειν* abhebt<sup>7</sup> und das *νοθετεῖν* noch erläutert: *ὡς<sup>8</sup> τέκνα<sup>9</sup> κτλ.*

V. 15: Dagegen ist das *ἐντρέπειν* hier das Werk des „Pädagogen“<sup>10</sup>, dem wieder das Verhalten des Vaters gegenübergestellt ist. Die Formulierung zeigt, daß die Vaterschaft kein bloßes Bild ist<sup>11</sup>; sie ist reale, „geistliche“ Vaterschaft<sup>12</sup>. „In Christus“ bezeichnet die objektive Sphäre, welche das Verhältnis von Vater und Kindern konstituiert. „Evangelium“ ist einer der früh technisch gewordenen Begriffe der Verkündigung wie *κήρυγμα* usw.<sup>13</sup>.

V. 16: Die Aufforderung, ihn „nachzuahmen“, ist ein paränetischer Topos des Paulus (11<sub>1</sub> usw.)<sup>14</sup>. „Nachahmen“ ist nicht identisch mit „nachfolgen“<sup>15</sup>. Die Wortgruppe *μιμεῖσθαι* wird vom Verhältnis des Schülers zum Lehrer gebraucht<sup>16</sup>. Fragt man, inwiefern Paulus vorbildlich

<sup>6</sup> Weiß spricht von urbanem Einlenken wie 2Kor 7<sub>3</sub>; 1Thess 4<sub>14</sub>κ.; Röm 15<sub>14</sub>κ., Lietzmann von einem Stimmungsumschlag. Mit einem solchen ist nichts erklärt: Warum läßt denn Paulus stehen, was er in anderer Stimmung schrieb?

<sup>7</sup> *νοθετεῖν* Sap 11<sub>10</sub>: Kinder; JosBell I 481: Herodes „droht“ seinen Söhnen als König und mahnt (*νοθετεῖν*) sie als Vater; PlatLeg 845b: als Maßnahme gegen den Freien, im Unterschied zum *πληγαῖς κολλάζειν* für den Sklaven; PhiloDecal 87: *ὡς δικαστής*.

<sup>8</sup> Der Gegensatz von *ἐντρέπειν* zu *νοθετεῖν* ist nicht o. w. im Wortsinn gegeben; auch *ἐντρέπειν* kann das Werk des Vaters sein, *νοθετεῖν* das des Richters (s. o. Philo).

<sup>9</sup> *ὡς* heißt hier nicht „wie“, sondern „als“; Paulus redet nicht bildlich, sondern eigentlich; vgl. V. 15.

<sup>10</sup> *τέκνον* 2Kor 6<sub>13</sub>; Phlm 10.

<sup>11</sup> Der „Pädagoge“ erteilt nicht Unterricht; er wird vom *διδάσκαλος* unterschieden (Belege: Bauer; POxy VI 930 bei Moulton-Milligan); er ist meist ein Sklave, PlatLys 208c; vgl. Epict I 11<sub>23</sub> III 22<sub>17</sub>. A. Oepke, Der Brief des Paulus an die Galater, ThHK 6, 1957, 86ff.; PW 18(1), 2375ff. Die rhetorische Übertreibung *μύριοι*: vgl. 14<sub>10</sub>; PhiloLeg 54; Epict IV 13<sub>21</sub>.

<sup>12</sup> Bildlich: 1Thess 2<sub>11</sub>.

<sup>13</sup> *ἐγέννησα*: Phlm 10. Geistliche Vaterschaft: vgl. Epict III 22<sub>21</sub> (Erziehung); PhiloLeg 58. In Mysterien ist der Mystagoge „Vater“ des Initianden. Reitzenstein, HellMyst 40f.; Schrenk, ThW V 957f.

<sup>14</sup> Der technische Gebrauch ist christlich. Das Wort ist nicht term. techn. des Kaiserkults.

<sup>15</sup> Hat Paulus damit nicht doch eine Paulus-Parole suggeriert? Jedenfalls scheint er so verstanden worden zu sein. *παρακαλεῖν*: → 110.

<sup>16</sup> E. Larsson, Christus als Vorbild, 1962; W. P. de Boer, The Imitation of Paul, 1962; A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, 1962 (z. St.: 309f.); W. Michaelis, ThW IV 661ff.; D. M. Stanley, Bibl 40, 1959, 859ff.; H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT, 1967 (z. St.: 153ff.).

<sup>17</sup> XenophMem I 2<sub>3</sub> 6<sub>2</sub>. Allgemein: PlutMor 332ab (Alexander): *Ἡρακλέα μιμοῦμαι καὶ Περσέα ζηλῶ καὶ τὰ Διονύσου μετῶν ἴχνη*. Philosophie: PlatTheaet 176b; Resp 613a; Leg 715/716. In der Stoa ist natürlich der Gedanke der Verwandtschaft des Menschen mit Gott bestimmend; SenEp 95, 50; Muson p. 90 Hense. Der Ausdruck wird im hellenistischen Judentum aufgenommen: EpAr 188. 210. 281; Sap 4<sub>2</sub>; 4Makk 9<sub>22</sub>; JosBell IV 562; Ant I 109 usw.; PhiloOpMund 79; Virt 66. A. Heitmann, Imitatio

sein soll, so ist das Vorausgehende zu beachten: Er bietet sich nicht als christliche Persönlichkeit an. Mit dieser Aufforderung ist stets das Paradox verbunden: Vorbild ist er, indem er nichts ist, leidet, vgl. 1Thess 1<sup>6</sup> 2<sup>14</sup>; Phil 3<sup>17</sup>; 1Kor 10<sup>33</sup>/11<sup>1</sup>. Das entspricht der christologischen Begründung seiner Aufforderung in 11<sup>1</sup>: Er ahmt seinerseits Christus nach (vgl. 1Thess 1<sup>6</sup>)<sup>17</sup>, nämlich den Präexistenten (2Kor 8<sup>9</sup>). Die Begründung ist also soteriologisch<sup>18</sup>. Die Aufforderung kann nicht von der Missionsarbeit des Paulus gelöst werden. Das zeigt die nähere Erläuterung in

V. 17: Timotheus<sup>19</sup> soll sie an die „Wege“ des Paulus erinnern. Die Frage ist freilich, wie streng der logische Zusammenhang von V. 16 und 17 zu nehmen ist. διὰ τοῦτο (αὐτό) klingt nach engem Anschluß gerade an die Aufforderung zur Nachahmung<sup>20</sup>. Die „Wege“<sup>21</sup> sind hier speziell die Lehre des Paulus, wie der erklärende καθώς-Satz zeigt<sup>22</sup>. Sein „ökumenischer“ Stil erinnert an die Proömien<sup>23</sup>. διδάσκειν (und διδαχή) gehört ebenfalls zu der technischen Terminologie der Verkündigung.

V. 18: Der Ausdruck ist unklar. Offenbar sagt Paulus: Einige führen sich hoch auf, als würde er nicht kommen<sup>24</sup>. Man kann auch deuten: Sie führen sich hoch auf, indem sie behaupten, er werde nicht kommen<sup>25</sup>.

Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach den Vätern der ersten zwei Jahrhunderte, 1940; Schulz a.a.O.

<sup>17</sup> Von Christus kann man nach dem Vorbild von 3<sup>11</sup>. an sich die Reihe auf Gott zurückführen. Doch findet sich imitatio Dei erst Eph 4<sup>32</sup> 5<sup>1</sup> (vgl. Kol 3<sup>13</sup>!); 1Petr 1<sup>14</sup>.

<sup>18</sup> Das ist von Michaelis mit Recht betont. Doch darf der Gedanke der Vorbildlichkeit des Paulus nicht eliminiert werden.

<sup>19</sup> τέκνον: Er ist also von Paulus bekehrt worden. Die Act (16<sup>11</sup>) sagen das nicht ausdrücklich. Timotheus ist nicht der Überbringer des Briefes. ἐπεμψα ist nicht Aorist des Briefstils. Er ist schon weggegangen 16<sup>10</sup> (er ist auch nicht als Mitabsender genannt). Er kam mit Silas früh nach Korinth 1Thess 3<sup>1</sup>, ist also der Gemeinde von Anfang an bekannt. Zu Stil und Inhalt der Empfehlung des Timotheus vgl. 1Thess 3<sup>1</sup>.; R. W. Funk, The Apostolic Parusia: Form and Significance, in: Christian History and Interpretation (Festschr. J. Knox), 1967, 249ff.

<sup>20</sup> Anders Schulz 309f.: διὰ τοῦτο habe keinen notwendigen Bezug zum Imperativ und könne auf den Relativsatz (mit finalem Sinn) hinweisen. Das ist richtig; aber es bleibt der Zusammenhang von: Ahmt mich nach! und: Laßt euch an meine Wege erinnern.

<sup>21</sup> Die bedeutsame griechische Begriffsgeschichte (seit Parmenides) trägt für Paulus nichts aus. Sein Sprachgebrauch liegt auf der alttestamentlichen Linie. Weg und Lehre: Der Satz „In der Wüste bahnt den Weg!“ wird 1QS VIII 15 erklärt: „Das ist das Studium des Gesetzes.“ F. Nötscher, Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran, 1958; S. V. McCasland, „The Way“, JBL 77, 1958, 222ff.

<sup>22</sup> Hen 104<sup>13</sup>: μαθεῖν . . . πάσας τὰς ὁδοὺς τῆς ἀληθείας. Mt 21<sup>32</sup>.

<sup>23</sup> Zur Sache: 7<sup>17</sup> 14<sup>33</sup>. Rhetorische Alliteration mit π, vgl. den Eingang des Hebr. Weiß bezweifelt die Echtheit (wie die der anderen „ökumenischen“ Stellen, → 1<sup>2</sup>). Aber es handelt sich um einen gut paulinischen Grundsatz: 11<sup>10</sup>.

<sup>24</sup> 2Kor 10<sup>14</sup>. SophAi 904: ὡς ὧδε τοῦδ' ἔχοντος ἀλάζειν πάρα. KG II 90ff.: Der Grund ist als subjektiv bezeichnet.

<sup>25</sup> So offenbar Lietzmann.



Ihre falsche Meinung kann durch die Sendung des Timotheus noch bestärkt werden. τινές enthält bereits ein Werturteil.

V. 19: Dagegen kündigt Paulus betont seinen baldigen<sup>26</sup> Besuch und die Art seines Auftretens an: Er wird den hochgespannten Enthusiasten mächtig, als der Prüfende, entgegentreten. Zur Unterscheidung von λόγος und δύναμις vgl. 1Thess 1<sup>5</sup><sup>27</sup>. Die Reisepläne werden in Kap. 16 genauer dargelegt. Der Vorbehalt, unter den er seine Pläne stellt, ist keine Ausrede, da er gerade die persönliche Willkür ausschaltet<sup>28</sup>.

V. 20: Er begründet sein (geplantes) Vorgehen mit dem Wesen des Gottesreiches. Die Formulierung ist sentenzenhaft (vgl. Röm 14<sup>17</sup>). Sie will nicht eine erschöpfende Definition geben, sondern einen Wesenszug hervorheben, der im Augenblick wichtig ist. Sie greift aber über den unmittelbaren Zusammenhang hinaus<sup>29</sup>.

Man könnte an dieser Stelle die Dialektik vermissen: Spielt sich Paulus nun doch als geistlicher Kraftmensch auf? Nun, er hat nicht vergessen, daß die δύναμις in der Schwachheit erscheint. Die Kraft, kraft derer er sie prüfen wird, ist keine andere als die 2<sup>18</sup>. angezeigte.

V. 21: Die Alternativfrage hat einen ironischen Einschlag, der die δύναμις des Paulus andeutet, zugleich aber, daß das Kommen mit dem Stock<sup>30</sup> ein opus alienum wäre. πνεῦμα ist hier nicht der Heilige Geist, sondern hat — gut jüdisch — formalen Sinn<sup>31</sup>. πραύτης ist hier nicht die Demut als Haltung, sondern als Verhalten<sup>32</sup>.

Die Darlegung über die σχίσματα ist abgeschlossen. Es folgen in lockerer Aufreihung Themen aus dem Gemeindebetrieb in Korinth. Theologisch zusammengehalten sind sie durch das eschatologische Verständnis der Kirche in der eschatologisch begrenzten Welt.

<sup>26</sup> ταχέως wird durch 16<sup>18</sup>. näher bestimmt. Zur Briefsituation s. die Einleitung.

<sup>27</sup> 2<sup>18</sup>. Diog Laert I 108: ἔφασκε δὴ, μὴ ἐκ τῶν λόγων τὰ πράγματα, ἀλλ' ἐκ τῶν πραγμάτων τοὺς λόγους ζητεῖν.

<sup>28</sup> Diese „jakobäische Klausel“ ist eine von Haus aus heidnische Wendung, s. Diabellius zu Jak 4<sup>15</sup>; Act 18<sup>21</sup>; 1Kor 16<sup>7</sup> usw. Bauer s. v. θέλω 2.

<sup>29</sup> οὐκ ἐν: 1Makk 3<sup>19</sup>: „Die Sache beruht nicht auf . . .“; Epict II 1<sup>4</sup> usw. (Definitionen: „Die Sache besteht nicht in . . .“). Weiß: Beides paßt hier nicht. ἐν . . . ist der begleitende Umstand, der als Erkennungsmerkmal dient. Vgl. 2<sup>4</sup>.

Der eschatologische Charakter des „Reiches Gottes“ ist dadurch, daß es ein gegenwärtiges Kriterium abgibt, nicht aufgehoben; 6<sup>11</sup>. 15<sup>30</sup>; Röm 14<sup>17</sup>; Gal 5<sup>21</sup>; 1Thess 2<sup>18</sup> (2Thess 1<sup>8</sup>).

<sup>30</sup> Lucian Dial mort 23,3: καθιζόμενος ἐν βιββῶ. LXX: Gen 32<sup>10</sup>(t.); 1Reg 17<sup>45</sup>. βιββός: des Pädagogen oder Lehrers PlatLeg 700c.

<sup>31</sup> Dan 3<sup>29</sup> πνεῦμα ταπεινώμων; 1QS III 8. IV 3 ΠΥΣ ΠΠ, hier an der Spitze eines Katalogs.

<sup>32</sup> C. Spicq, RB 60, 1953, 509ff. findet eine Erinnerung an Hi 37<sup>18</sup>; Paulus stelle sich als Stellvertreter Gottes vor.

## II. Teil:

## Die Krisis des Brios Kap. 5 und 6

## Kap. 5 πορνεία

1 Überhaupt<sup>1</sup> hört man bei euch von Unzucht<sup>2</sup>; ja<sup>3</sup>, solcher Unzucht, wie sie nicht einmal bei den Heiden vorkommt, daß einer<sup>4</sup> die Frau seines Vaters hat.  
 2 Und ihr seid aufgeblasen<sup>5</sup> und nicht vielmehr traurig geworden, damit der aus eurer Mitte entfernt werde<sup>6</sup>, der diese Tat begangen hat? Ich meinerseits<sup>7</sup> persönlich abwesend, aber im Geiste anwesend, habe nun - wie persönlich anwesend - bereits beschlossen<sup>8</sup>, den, der das vollbracht hat, im Namen des Herrn Jesus<sup>10</sup>, wenn ihr versammelt seid und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn Jesus, selbigen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit der Geist am Tage des Herrn gerettet werde. Euer Ruhm<sup>11</sup> ist nicht gut. Wißt ihr nicht, daß (schon) ein wenig Sauerteig den ganzen Teig säuert?  
 7 Schafft zur Reinigung den alten Teig hinaus<sup>12</sup>, daß ihr neuer Teig seid, wie ihr ja (in der Tat) „Ungefäuerte“ seid. Unser Passa ist ja auch<sup>13</sup> schon ge-

<sup>1</sup> ὅπως steht in dieser Bedeutung sonst nicht am Satzanfang, wohl aber das synonyme τὸ ὅλον.

<sup>2</sup> Sinn: daß es bei euch Unzucht gibt. ἐν ὑμῖν ist nicht zu ἀκούειν zu ziehen (so Heinrici); die Wortstellung ist locker.

<sup>3</sup> Schmiedel: καὶ heißt nicht „und zwar“, sondern: man hört überhaupt, und darunter einen solchen Fall.

<sup>4</sup> Durch die Stellung von τινὰ werden sowohl γυναῖκα als πατρός hervorgehoben, Bl-Debr 4731.

<sup>5</sup> Man kann den Satz als Aussage oder als Frage fassen; das Letztere ist wirkungsvoller.

<sup>6</sup> Der Ausdruck (vgl. Kol 2:14) entspricht dem lateinischen de medio tollere, braucht aber nicht Latinismus zu sein, Bl-Debr 53b. ἵνα ist hier nicht final, sondern „fast konsekutiv“ (Weiß).

<sup>7</sup> ποιήσας wird von Zuntz 130f. vorgezogen.

<sup>8</sup> μέν hebt das Subjekt heraus (1Thess 2:18). γάρ führt weiter, nähert sich dem Sinn von δέ; Bauer s. v. γάρ 4.

<sup>9</sup> Nicht: „das Urteil gefällt“; sonst hängt der Inf. in der Luft.

<sup>10</sup> + ἡμῶν vor Ἰησοῦ P 46 B D G & lat sy<sup>p</sup>; + Χριστοῦ P 46 & G & lat sy<sup>p</sup>.

<sup>11</sup> Entweder: das, worauf ihr stolz seid, vgl. 9:1st.; 2Kor 1:14; Röm 4:2; Phil 2:16; oder: euer Verhalten, sc. daß ihr prahlt, vgl. φουσιῶσθαι V. 2.

<sup>12</sup> ἐκκαθαίρω mit Akkus. (des Beseitigten): PlatEutyph 3a; Philo Vit Mos I 303. Wenn man den Ausdruck vom rabbinischen פָּתַח עֵרָב „den Sauerteig wegschaffen“ ableitet (F. Hauck, ThW III 433f.), ist ἐκ- nicht erklärt.

<sup>13</sup> καὶ γάρ: Bl-Debr 452; hält daran fest, daß καὶ γάρ nicht lediglich als einfaches „denn“ zu verstehen sei, sondern als „denn auch“.

8 opfert, Christus. So wollen wir das Fest begehen nicht mit altem Sauerteig  
 und nicht mit Sauerteig der Schlechtigkeit und Bosheit, sondern mit dem Un-  
 9 gesäuerten der Lauterkeit und Wahrheit. Ich habe euch in dem Brief geschrie-  
 10 ben, ihr sollt nicht mit Unzüchtigen verkehren, nicht überhaupt<sup>14</sup> mit den Un-  
 züchtigen dieser Welt oder den Habgierigen und Räubern oder Götzendienern;  
 11 denn sonst müßtet ihr<sup>15</sup> aus der Welt ausziehen. In Wirklichkeit habe ich euch  
 geschrieben<sup>16</sup>, nicht zu verkehren, wenn ein sogenannter Bruder ein Unzüch-  
 tiger oder Habgieriger oder Götzendiener oder Lasterer oder Trunkenbold  
 12 oder Räuber ist - mit einem solchen nicht einmal zusammen zu essen. Denn was  
 13 habe ich die draußen zu richten<sup>17</sup>? Richtet nicht ihr die drinnen? Die draußen  
 wird Gott richten. „Tilgt den Bösen aus eurer Mitte!“

Der Übergang zum neuen Thema ist scheinbar unvermittelt. Paulus deutet zwar einen äußeren Anlaß an, mündliche Nachrichten aus Korinth<sup>18</sup>. Die Gewährsleute werden nicht genannt und können nicht aus anderen Stellen erschlossen werden<sup>19</sup>. Trotz des Fehlens einer Verknüpfung ist zu fragen, ob sich nicht in der Thematik „Logos“ der Kap. 1—4 und „Bios“ der Kap. 5 und 6 eine einheitliche Haltung in Korinth dokumentiert, der Paulus mit einer geschlossenen theologischen Destruktion begegnet, um so mehr, als wenigstens andeutungsweise weitere Zusammenhänge des Gesprächs zwischen Apostel und Gemeinde sichtbar werden: Nach V. 9f. ist das Thema πορνεία schon in einem früheren Brief besprochen worden, offensichtlich in einer apodiktischen Form. Jetzt muß Paulus das Gebot nicht nur in die Bewältigung einer realen Situation umsetzen, sondern muß es gegen die Umwandlung in ein asketisches Prinzip sichern.

K. Barth 12 betont mit Recht: Die Anklage richtet sich nicht moralisierend gegen die Sünden der Welt, auch nicht moralisierend gegen die Einzelnen, sondern: „Sie richtet sich gegen die Gemeinde als solche und lautet: Sie, die Gemeinde ist nicht, was sie doch in Christus ist!“ Paulus warnt nicht: Jedermann von euch kann so etwas passieren — bei eurer Gesinnung, sondern: Durch euer Verhalten — als Gemeinde — verrätet ihr euch.

V. 1: πορνεία ist eines der wichtigsten Stichworte der urchristlichen Paränese, vgl. 59f.; → 69f.12f. Diese steht in der Tradition der jüdischen Sexual-

<sup>14</sup> οὐ πάντως: B1-Debr 433s.

<sup>15</sup> ὀφείλετε B1-Debr 358: Das Impf. (ohne &v) bei Ausdrücken der Notwendigkeit, Pflicht usw. klassisch: Es ist (war) etwas notwendig usw., geschieht (geschah) aber nicht. Im Deutschen steht Irrealis: „sollte“ usw.; im Falle von 1Kor 5,10 könnte klassisch &v hinzutreten.

<sup>16</sup> Lietzmann faßt v̄v̄v temporal und ἔγραψα als Aorist des Briefstils: Jetzt aber schreibe ich euch.

<sup>17</sup> τί γάρ μοι: „Denn was geht es mich an . . .?“ Epict II 17,14: καὶ τί μοι v̄v̄v;

<sup>18</sup> Vgl. 11,18.

<sup>19</sup> Schmiedel: δλωσ ἀκούεται ist wirksames Asyndeton, durch welches 5,18. zur Rechtfertigung von 4,21 wird.

ethik<sup>20</sup>. Natürlich darf man das Bild der heidnischen Ethik nicht nach der jüdischen Polemik zeichnen<sup>21</sup>. Es ist das Bild des „Heidenspiegels“. Wenn Paulus auf die Heiden hinweist: ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, so liegt darin nicht eine relative Anerkennung, daß auch sie einen gewissen moralischen Standard haben<sup>22</sup>. Die Heiden dienen nur als Folie für die Schärfe des Urteils über den Fall in der Gemeinde<sup>23</sup>. Dieser wird nur angedeutet, weil er ja beiden Seiten bekannt ist. Er hat die Frau seines Vaters<sup>24</sup>: Was heißt das? Am nächsten liegt: Er hat nach dem Tode seines Vaters dessen Witwe, seine Stiefmutter, geheiratet<sup>25</sup>. Das Präsens von ἔχειν weist auf einen andauernden Zustand, Ehe oder Konkubinat; vgl. 7,2. 29; Joh 4,18. Denkbar ist auch, daß sich der Vater scheiden ließ und noch lebt. Ausschließen kann man<sup>26</sup> die Ehe mit der eigenen Mutter, die Lev 18,7 verboten wird. Eine solche Ehe ist auch in Griechenland und Rom nicht vorstellbar<sup>27</sup>. Weniger naheliegend ist auch (ἔχειν!) ein ehebrecherisches Verhältnis zur Stiefmutter<sup>28</sup>. Heirat zwischen Stiefmutter und Stiefsohn ist nach jüdischem wie römischem Recht verboten<sup>29</sup>. Wie die Gemeinde

<sup>20</sup> Sap 14,12f. 24f.; Röm 1,18f. Unzucht ist dem Juden die Sünde der Heiden, Jubil 25,1. Deutlich ist der Zusammenhang von jüdischer und christlicher Auffassung auch im „Aposteldekret“ Act 15,20 usw.

<sup>21</sup> Musonius, Plutarch, Epiktet; → 7,18. Das durchschnittliche griechische Urteil ist milde-abwehrend, s. Hauck/Schulz, ThW VI 582f.

<sup>22</sup> An anderer Stelle kann Paulus darauf eingehen, und zwar ohne moralisierende Einschränkung: Röm 2.

<sup>23</sup> W. Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese, 1961, 190f.

<sup>24</sup> Wie wenig daran liegt, den Fall allgemein-moralisch zu beleuchten, zeigt die Tatsache, daß Paulus über die Frau nicht urteilt. Sie scheint der Gemeinde nicht angehört zu haben.

<sup>25</sup> אִשׁוֹת אָבִי (LXX: γυνὴ πατρός) ist alttestamentliche und rabbinische Bezeichnung der Stiefmutter: Lev 18,8 usw. Bill III 343ff. Eine Parallele: Martial IV 16.

<sup>26</sup> E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, 1902, 269f.

<sup>27</sup> Jambl Vit Pyth 31, 210; Aelian Hist Anim III 47. Die antike Volkskunde verzeichnet Ehe bzw. Geschlechtsverkehr mit der Mutter als persische Sitte, Curt Ruf VIII 2, 19; Philo Spec Leg III 13; Tatian Or 28.

<sup>28</sup> Das warnende Beispiel des Judentums ist Ruben, Gen 35,23 49,4; Test Rub. Jüdisches Recht: Wer der Frau seines Vaters beiwohnt, wird gesteinigt, Sanh VII 4. Nach Sanh 54a gilt das auch nach dem Tod des Vaters; Bill III 349f.

<sup>29</sup> Römisches Recht: Adoptivverwandschaft schließt Ehe zwischen Adoptiveltern und -kindern aus, auch nach Aufhebung des Adoptivverhältnisses, ferner zwischen Stiefverwandten in gerader Linie, Kunkel, Art. Matrimonium, PW 14, 1930, 2259ff. (2267). Caius Inst I 63: item eam (sc. uxorem ducere) non licet, quae mihi quondam socrus aut nurus aut privigna aut noverca fuit. ideo autem diximus „quondam“, quia, si adhuc constant eae nuptiae, per quas talis adfinitas quaesita est, alia ratione mihi nupta esse non potest, quia neque eadem duobus nupta esse potest neque idem duas uxores habere. Cic Pro Cluent 6 (§ 15) von der Ehe mit dem Schwiegersohn: scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum. Satirisch: Martial IV 16.

Judentum: s. vorige Anm. Philo Spec Leg III 12ff. Jos Ant III 274. Ps-Phokylides 179ff. Die Meinungen der Rabbinen darüber, ob den Heiden die Ehe mit der Stiefmutter gestattet sei, sind geteilt, Bill III 358.

den Fall beurteilte, ist nicht zu erkennen. Jedenfalls traf sie keine Maßnahmen<sup>30</sup>.

Paulus begründet sein Urteil nicht ausdrücklich — weil die Begründung selbstverständlich ist: Die Gemeinde ist der Tempel Gottes (6:19). Ein spezifischer Zusammenhang dieses Falles mit der korinthischen Freiheitsparole, also eine weltanschauliche Begründung des Verhaltens des Blutschänders, ist nicht angedeutet. Wohl aber muß Paulus bei diesem „freien“ wie beim weltanschaulichen Libertinismus das Wesen der Gemeinde zur Geltung bringen. Gegen diese wendet sich seine Kritik.

V. 2: „Aufgeblasen“ wiederholt ein früheres Urteil und führt den Nachweis in concreto. Gemeint ist wieder die Gesamthaltung. „Trauer“<sup>31</sup> ist nicht primär Gefühl, sondern ebenfalls Urteil — über die Sünde, die Entweihung des Heiligtums. *ἵνα* steht explikativ. Die Maßnahme zielt in erster Linie auf die Reinigung der Gemeinde (vgl. 3:16f.).

V. 3-5: Möglichkeiten der Konstruktion:

1. ἐν τῷ ὀνόματι gehört zu συναχθέντων ὑμῶν, σὺν τῇ δυνάμει gehört zu παραδοῦναι (Heinrici).
2. Beides gehört zu συναχθέντων ὑμῶν (Weiß, Lietzmann).
3. Beides gehört zu παραδοῦναι.
4. Beides gehört zu beidem (Bachmann).
5. ἐν τῷ ὀνόματι gehört zu παραδοῦναι, σὺν τῇ δυνάμει gehört zum Partizipialsatz (Rob-Pl, Allo).
6. ἐν τῷ ὀνόματι gehört zu κέκρικα, σὺν τῇ δυνάμει gehört zu συναχθέντων ὑμῶν (Schlatter)<sup>32</sup>.

Deutlich ist: Paulus beschließt einen sakral-pneumatischen Rechtsakt gegen den Täter<sup>33</sup>. Die Gemeinde bildet nur das Forum; sie wirkt nicht mit.

Was ist Wirkung und Ziel der Übergabe an den Satan, den Verderber? Klar ist, daß durch die Anrufung des Namens die δύναμις des Herrn wirksam gemacht wird. πνεῦμα ist jetzt, anders als in V. 3, die Macht,

<sup>30</sup> Abenteuerlich Hurd 278: Sie führten vielleicht eine geistliche Ehe.

<sup>31</sup> Aorist, als unmittelbare Reaktion. „Trauer“ über Sünden anderer: 1Esr 8:9-9:2; 2Esr 10:1; über die eigenen: TestRub 110.

<sup>32</sup> Bachmann zieht in V. 4a die längere Textform vor, die auch durch P 46 gestützt wird. Dagegen Weiß: Die Formel ist voll ausgestaltet, wo sie den Schlußakkord bildet: Röm 14:5f. Im Verlauf der Rede ist sie kurz: 11:23; Röm 14:14.

<sup>33</sup> G. Karlsson, Formelhaftes in Paulusbriefen?, Eranos 54, 1956, 138ff. vermutet in ἀπὸν τῷ σώματι, παρὸν δὲ τῷ πνεύματι eine Formel des griech. Briefstils; vgl. Kol 2:6. Zur „Anwesenheit“ des Apostels s. R. W. Funk (→ S. 119 Anm. 19). J. Cambier, NTS 15, 1968/69, 221ff.: Paulus zielt auf die Rettung des Sünders; das „Fleischliche“ in ihm muß zerstört werden, daß er gerettet werden kann.

welche den Herrn selbst repräsentiert<sup>34</sup>. Das Verderben des Fleisches kann kaum etwas anderes meinen als den Tod, vgl. 11<sup>30</sup><sup>35</sup>. Die befremdliche Vorstellung<sup>36</sup> ist zunächst in ihrem zeitgeschichtlichen Zusammenhang zu verstehen: dem gemein-antiken und dem jüdischen Verständnis von Fluch und Bann<sup>37</sup>. Hier handelt es sich nicht um bloßen Ausschluß aus der Kirche<sup>38</sup>, sondern um eine dynamistische Zeremonie. Die Heiligkeit der Kirche wird in metaphysischen Kategorien vorgestellt. Der Sinn hängt aber nicht am Physischen der Wirkung einer supranaturalen Potenz, sondern daran, daß der Verfluchte aus dem Leib Christi in den Raum des Zornes gestoßen wird<sup>39</sup>. Das geht aus dem Ziel der Veranstaltung hervor: Rettung des πνεῦμα. Eine rätselhafte Bestimmung. Besitzt der Getaufte einen character indelebilis<sup>40</sup>? Oder soll ihm der Geist gerade entzogen werden<sup>41</sup>?

V. 6-13 lassen den speziellen Fall in allgemeine Reflexionen über die Reinheit der Gemeinde und ihre Stellung zur Welt ausmünden<sup>42</sup>.

<sup>34</sup> In V. 5 dann die Person; Bultmann, Theol 209.

<sup>35</sup> Das entspricht der Terminologie von 15<sup>39ff.</sup> σὰρξ ist an beiden Stellen mit σῶμα synonym; A. Sand, Der Begriff „Fleisch“ in den paulin. Hauptbriefen, 1967, 129, 144f.; → Anm. 40. σὰρξ und Sexualität: E. Schweizer, ThW VII 104.

<sup>36</sup> Der Liberale Schmiedel stößt sich an der Sache. Der Katholik Allo verteidigt: Der Gedanke sei nicht inhuman, da es um das Heil der Seele gehe. Das ist die bekannte Begründung der Inquisition! O benedictae flammae!

<sup>37</sup> L. Brun, Segen und Fluch im Urchristentum, 1932, 106ff. Der Ausdruck παραδοῦναι erinnert an Devotionsriten (an die unteren Götter), Deißmann, LvO 257. PGM IV 1247f.: παραδίδωμι σε εἰς τὸ μέλαν χάος ἐν ταῖς ἀπωλείαις. Synagogenbann: Bill IV/1, 293ff.

<sup>38</sup> M. Goguel, L'église primitive, 1947, 242ff. Anders H. v. Campenhausen, Amt 147 Anm. 1: Paulus meint den Ausschluß.

<sup>39</sup> E. Käsemann, EVB II, 1964, 69ff. Vgl. Act 5<sup>1ff.</sup>; Act Petr (Verc) 2; Act Thom 6.

<sup>40</sup> An Gelegenheit zur Buße (etwa im Jenseits) ist nicht gedacht — so wenig wie Act 5<sup>1ff.</sup> (gegen Lietzmann, Brun), ebenso nicht an eine sühnende Wirkung des Todes (gegen G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1912, 145ff.). L. Mattern 103ff. deutet nach 3<sup>16</sup> 11<sup>31ff.</sup>: Der von Gott beschlagnahmte Mann (sein „Geist“) wird durch die Vernichtung seines der Sünde verfallenen „Fleisches“ gerettet werden. Sein sofortiger physischer Tod bewahrt ihn vor dem ewigen. Durch ihn werden die Taten des Fleisches (Röm 8<sup>13</sup>) radikal vernichtet; ähnlich E. Schweizer, ThW VI 434. Gegen L. Mattern: Synozik 53ff.: Das gegenwärtige Gericht in der Gemeinde gilt als Vorwegnahme des ewigen Gerichts. A. C. Thiselton, SJTh 26, 1973, 204ff.: Paulus weist den Anspruch der Gegner auf Überlegenheit über das Fleisch durch den eschatologischen Hinweis zurück. C. J. Roetzel, Judgement in the Community, 1972. K. P. Donfried, ZNW 67, 1976, 107ff.: Der Geist ist nicht der des Missetäters, sondern der in der Gemeinde waltende; um seinetwillen muß jener ausgeschlossen werden.

<sup>41</sup> So G. Bornkamm, s. H. v. Campenhausen, Amt 147 Anm. 1: Der Geist wird dem Verbrecher entzogen, damit am Jüngsten Tag die Vollständigkeit des Leibes Christi erscheint. Dagegen E. Schweizer, ThW VI 434: Diese Erklärung ist neben 1 Petr 4<sup>6</sup> und dem Hinweis auf den Gerichtstag nicht möglich.

V. 6a bekräftigt V. 1 (ὄλωσ ἀκούεται). καύχημα meint wohl das aktive Sich-Rühmen (entsprechend πεφουσιωμένοι ἐστὲ V. 2). Mit dem geläufigen οὐκ οἴδατε (→ 318) weist Paulus auf Bekanntes, ein Sprichwort vom Sauerteig<sup>43</sup>. Es ist zunächst nicht an den Sauerteig als (traditionell jüdisches) Bild der Unreinheit gedacht, sondern an seine Wirkung<sup>44</sup>.

In V. 7 tritt dann freilich die jüdische Assoziation Sauerteig — Passa ein; der Sauerteig wird zum Bild des Unreinen, ja aktiv Verunreinigenden: ἐκκαθάρατε<sup>45</sup>. Es gilt also, das Haus durch Entfernen des „alten“<sup>46</sup> Sauerteigs kult-fähig zu machen<sup>47</sup>. Dann wechselt das Bild wieder: Nicht mehr an das Haus ist gedacht, sondern sie selber sind das ungesäuerte Brot<sup>48</sup>. Der Imperativ wird durch den Indikativ begründet: Die Heiligkeit ist nicht Ziel, sondern Voraussetzung des Verhaltens. Die Begründung (καὶ γάρ) bringt eine weitere Veränderung, weil Paulus hier geprägte Tradition von „Christus“ als dem Passa-Lamm aufnimmt<sup>49</sup>. Das Bild ist nicht über den Gedanken des Opfers und Bundes hinaus auszuwerten<sup>50</sup>.

<sup>43</sup> Zu V. 6-8 s. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967, 53f.; G. Klein, Die zwölf Apostel 198f. (Justin Dial 14st. nicht von Paulus abhängig).

<sup>44</sup> Sprichwort: Gal 5s. Zu weit wertet Lietzmann das Stichwort μικρός aus: Weil die Korinther einwenden werden, daß es sich nur um einen einzelnen Fall handle, gebe Paulus diesen warnenden Hinweis. Er weist auch darauf hin, daß die v. l. δολοῖ aus dem Bild falle, weil der Sauerteig den Teig ja nicht verderbe. Doch vgl. Plut Mor 289f.: Der Sauerteig verdirbt und verunreinigt.

<sup>45</sup> Aber nicht an die ansteckende Wirkung (mit Schlatter), sondern: durch den einen Fall ist die ganze Gemeinde verunreinigt. Kleine Ursache / große Wirkung: Lk 13<sup>21</sup> par Mt 13<sup>32</sup>; Jak 3<sup>2-5</sup>, s. Windisch z. St.

<sup>46</sup> PhiloSpecLeg I 193; QuaestEx I 15 ist ζύμη Symbol des Hochmuts, die ἄζυμα sind Symbol der Demut. H. Windisch, ThW II 904ff.

<sup>47</sup> παλαιός: Sauerteig ist in der Tat alter Teig. Aber das Stichwort παλαιός ist schwerlich aus dem Bild selbst abgeleitet. Vielmehr schwebt das Schema Einst/Jetzt = Alt/Neu vor, die Gegenüberstellung des alten und neuen Menschen, Röm 6s 7s; Kol 3s; Eph 4<sup>22</sup> usw.

<sup>48</sup> Ex 12<sup>18.19</sup> 13<sup>7</sup>; Dtn 16<sup>1f.</sup> (dazu Philo Congr 161f.); IgnMagn 10s; Justin Dial 14<sup>st.</sup> Lietzmann: Das Bild sei nicht konsequent verwendet. Der Sauerteig mache ja den Teig erst brauchbar. Paulus trage zu schnell die Anwendung des Bildes ein. Gegen Lietzmann: Vgl. Anm. 43. Und der Einwand erledigt sich, sobald man an das Passa-Brot denkt; so mit Recht Windisch.

<sup>49</sup> Es ist vorausgesetzt, daß den Korinthern der jüdische Passa-Brauch bekannt ist. Die Bestimmungen: Bill III 359f. Urgemeinde und Passa: J. Jeremias, ThW V 900ff.; B. Lohse, Das Passafest der Quartadecimaner, 1953, 101ff.

<sup>50</sup> τὸ πάσχα ἡμῶν kann man als prädikative Bestimmung nehmen: „als unser Passa“; dann würde Paulus die Leser über etwas belehren, was sie noch nicht wissen. Aber er verwendet den Satz zur Begründung und setzt ihn als bekannt voraus. τὸ πάσχα ἡμῶν ist also Subjekt: Unser Passalamm ist ja schon geschlachtet, nämlich Christus. θύειν τὸ πάσχα: ΠΟΡΡΗ ΠΗΨ, Ex 12<sup>11</sup>. Natürlich darf man den Satz trotz 1Kor 16s nicht zur Datierung des Briefes verwenden. ἐτύθη geht auf Golgatha, nicht auf eine christliche Gedächtnisfeier (Lietzmann).

<sup>51</sup> Es ist z. B. keine Ägypten- und Wüstentypologie angedeutet. Eine solche liegt in Kap. 10 zugrunde; aber trotz der Nähe der Ausführungen über das Abendmahl wird auf das Passa nicht Bezug genommen. Umgekehrt wird hier keine Linie zum Abendmahl

Die Tradition erscheint in Stellen wie 1 Petr 1<sup>19</sup>; Joh 1<sup>29.38</sup> 19<sup>36</sup>; Apk 5<sup>6.9.12</sup> 12<sup>11</sup><sup>81</sup>.

Die jüdischen, kultischen Kategorien (Jesu Tod als Sühnopfer, Bundesopfer, Passaopfer) sind insofern als Deutekategorien geeignet, als sie den Tatcharakter der Versöhnung darstellen (vgl. die zu rekonstruierende Grundlage von Röm 3<sup>24-26</sup>). Ihre Grenze liegt darin, daß sie zunächst nur das Kollektiv der Gemeinde — als des neuen Bundesvolkes — deuten, nicht den Einzelnen als solchen. Darum treibt Paulus selbst die Interpretation weiter, indem er in Röm 3<sup>24ff.</sup> die Gedanken und Begriffe der Rechtfertigungslehre einführt: Gnade, Glauben, den Gesichtspunkt der Gegenwärtigkeit des Heilsgeschehens. Jene Kategorien müssen zudem dem Nicht-Juden verständlich gemacht werden. Daher ergänzt sie Paulus durch den Mysteriengedanken der Teilhabe, → 10<sup>14ff.</sup>; Bultmann, Theol. 297 ff.

V. 8 zieht die Folgerung nach dem Schema Indikativ—Imperativ, zunächst noch im Bild vom Passa: Wenn das Lamm geschlachtet ist, wird das Fest gefeiert. ζύμη<sup>82</sup> wird jetzt durch κακία, πονηρία<sup>83</sup>, denen auf der Gegenseite ελιχρίνεια (vgl. 2 Kor 1<sup>12</sup> 2<sup>17</sup>) und ἀλήθεια (hier „Aufrichtigkeit“) entsprechen, moralisch gedeutet<sup>84</sup>.

V. 9–13 erweitern das Thema πορνεία: Paulus erinnert an einen früheren Brief<sup>85</sup>, in dem er offenbar prinzipiell formulierte: „Kein Verkehr mit πόρνοι!“<sup>86</sup> Offenbar haben darauf die Korinther in ihrem Brief (→ 7<sup>11</sup>) erwidert, wie man das praktisch durchführen soll. Paulus erklärt nun (und rückt dabei das Thema πορνεία unter einen allgemeinen Aspekt) in

V. 10: Die Forderung bezog sich nicht auf den äußeren Umgang mit Nichtchristen, sondern auf die Ordnung in der Gemeinde; sie soll nicht gezogen. Das ist nicht nur für das Abendmahlsverständnis des Paulus von hoher Bedeutung, sondern auch für die Rekonstruktion des urchristlichen Verständnisses überhaupt. Die Deutung des letzten Mahles Jesu als Passamahl ist ein sekundäres Interpretament.

<sup>81</sup> Zur Rolle des Stichwortes „Christus“ bei der Deutung des Todes Jesu → 15<sup>2ff.</sup>

<sup>82</sup> ἐν ζύμη: „behaftet mit . . .“

<sup>83</sup> Beide sind synonym (schon in LXX); die Verdoppelung ist rhetorisch. Die v. l. πορνεία ist aus V. 1 entstanden, vgl. den Befund Röm 1<sup>29</sup>; πονηρία und πορνεία nebeneinander im Katalog Mk 7<sup>21f.</sup>

<sup>84</sup> Oben hieß es: Die Christen sind die ἄζυμοι. Hier sind sie die mit ἄζυμα Versehnen. J. Jeremias, ThW V 900 nimmt an, daß die Christen damals bereits das Passa als christliches Fest begingen. Das gibt die Stelle aber nicht her. Man kann höchstens schließen, daß es in Korinth nicht gefeiert wurde. Sonst müßte Paulus in Kap. 10 und 11 (Abendmahl) darauf eingehen.

<sup>85</sup> Also einen ersten Korintherbrief. ἔγραψα kann nicht Aorist des Briefstils sein (und sich also auf den vorliegenden Brief beziehen); das ergibt sich aus dem Inhalt. Über die Frage, ob dieser frühere Brief noch erhalten ist, s. die Einleitung. Folgerungen für die Entwicklung der Diskussion zwischen Paulus und Korinth: Hurd 77f.

<sup>86</sup> συναναμίγνυσθαι: Arist 142. A. Wilhelm, AnzAW 74, 1937, 39–57 verweist auf Aristot Ath Resp 3,5 (neben γάμος). „Von der geschlechtlichen Verbindung wird μίγνυσθαι und μεΐξις, nicht aber συμμιγνύσθαι und σύμμιξις gesagt“ (48). Vgl. Plat Leg 839a



die Christen aus der Welt ausschließen<sup>57</sup>, sondern ihre Stellung in der Welt klären<sup>58</sup>. Sie verwirklicht nicht ein asketisches Ideal, sondern die Freiheit, welche ihre Trennung vom Laster in sich schließt. Es macht gerade ihr Wesen aus, daß sie ihre Freiheit von der Sünde in der Welt, nicht neben ihr, darstellt. Man muß nicht aus ihr auswandern, um glauben zu können. Sie ist vielmehr der Ort des Glaubens, weil sie Gott gehört und — als Schöpfung — nicht aufgegeben wird. Von der anderen Seite gesehen: Äußere Trennung von der Welt wäre keine radikale Überwindung der Welt. Die „Welt“ würde in das Exil, die „Wüste“, mitziehen<sup>59</sup>.

*Exkurs: Die Tugend- und Lasterkataloge*

Diese Form hat im AT kein Vorbild<sup>60</sup>. Wo sie im Judentum auftritt, liegt griechischer Einfluß vor. Ausgebildet ist sie — nach Vorformen<sup>61</sup> — in der Stoa als Tafel der Kardinaltugenden und -laster<sup>62</sup>. Sie geht begrifflicherweise in die Popularphilosophie ein. Dabei löst sich das strenge Schema auf<sup>63</sup>. Diese Listen können aus dem spezifischen weltanschaulichen Rahmen gelöst und in einen anderen (jüdischen, gnostischen) eingefügt bzw. als allgemeine moralische Werte angeboten werden. So finden sich ethische Listen als Regentenspiegel, Berufspflichtlehren<sup>64</sup>. Sie werden in der Astrologie verwendet<sup>65</sup>.

Im hellenistischen Judentum sind sie sowohl zur ethischen Belehrung als auch zu apologetischen Zwecken (Lasterkataloge als Heidenspiegel) aufgenommen. Die Tugenden werden hier als Gebote Gottes verstanden; die überlieferten Gebote werden mit den Gedanken der Popularphilosophie ausgelegt. Hervorragende Beispiele bieten die Sap Sal und Philo<sup>66</sup>.

(gegen Liddell-Scott!) (vgl. 836c); DionHalRhet I 2,3; PlutNum 4 (gegen Liddell-Scott); Hdt II 64 IV 114; CassDio 61, 8, 6; DittOr 231,9 751,3 763,3 usw. Doch vgl. PlatLeg 930d.

<sup>57</sup> Etwa nach dem Muster der Sekte von Qumran oder der Therapeuten. ἐπεὶ γὰρ „sonst allerdings“.

<sup>58</sup> πρόνοι ist nicht übertragen (vom Götzendienst) gebraucht, sondern wörtlich, wie der Katalog zeigt.

<sup>59</sup> Windisch, ThW II 904ff. hält den Abschnitt für eine kleine Passa-Ansprache, die ein Beispiel für die Übertragung kultischer Vorstellungen ins Sittliche bietet. Formen priesterlich-kultischer Mahnung (βοιαθάρατε . . . καὶ γὰρ . . . ὥστε ἐορτάζωμεν . . .) werden durch Zusätze versittlicht: παλαιός/νέος, κακίας καὶ πονηρίας, εὐκρίνεια, ἀλήθεια. Das sprachliche Material dafür wird aus der Bekehrungsmahnung (alt/neu: Röm 7e; Kol 3e) und aus der Allegoristik (die Gemeinde als Teig) genommen.

<sup>60</sup> Der Dekalog ist keine vergleichbare Form.

<sup>61</sup> PlatGorg 525a.

<sup>62</sup> Vögtle 58ff. Das Schema der vier Kardinaltugenden (PlutMor 1034c; SVF I 200) ist älter als die Stoa. Aber diese führt es systematisch aus und baut es in den Zusammenhang ihres Weltbildes ein. Schon hier findet sich die Form der asyndetischen Aufreihung. SVF III 412. 377–490; DiogLaert VII 110–114.

<sup>63</sup> Vögtle 62ff. DioChrys Or 45 [62], 2. 6; 49 [66], 1; 52 [69], 1; 56 [73], 1; Cebes Tab 19, 5; CicTusc IV 5, 9f., 24ff.; Muson 87, 2ff.; PlutMor 556b. 468b; Epict II 161ff. 45; III 2s. 14.

<sup>64</sup> Vögtle 73ff. 78ff.

<sup>65</sup> Vögtle 84ff. Die Gestirne bestimmen das Verhalten des Menschen!

<sup>66</sup> Eine Anlehnung an den Dekalog ist möglich, PhiloRerDivHer 168–173, weniger Ps-Phokylides 3ff.; 1Tim 1e. Jüdische Kataloge: Sap 14su. Philo: Tugenden:

Auch die Gnosis eignet sich die Kataloge an und verwandelt den Sinn nach ihrem Welt- und Menschenverständnis: Die Tugenden werden zu *δυνάμεις* des Menschen, die Laster zu *τιμωραὶ*<sup>67</sup>.

Das NT ist — mit bezeichnenden Ausnahmen<sup>68</sup> — von Katalogen durchzogen<sup>69</sup>. Die Verwendung ist vielfältig. Sie dienen der Beleuchtung der Vergangenheit<sup>70</sup>, vor allem natürlich der positiven Belehrung. Das Christentum übernimmt sie nicht direkt aus der griechischen Philosophie, sondern aus dem Judentum; es herrscht dieselbe lockere, unsystematische Aufreihung<sup>71</sup>.

Die Erkenntnis, daß es sich um eine traditionelle Form handelt, wehrt einer zeitgeschichtlichen Auswertung, als handle es sich z. B. um realistische Beschreibung der Zustände in Korinth<sup>72</sup>. Die Tafel will als solche — als Spiegel — wirken. Die Inhalte sind i. w. die jüdischen. Natürlich ist ein spezifisch christlicher Einschlag da und dort zu sehen (z. B. in der Aufnahme der *ἀγάπη*).

Die Übernahme der jüdischen Ethik durch das Christentum ist theologisch zu verstehen: Das Christentum versteht sich nicht als neue sittliche Lehre,

SacrAbCain 27 (neben Lastern 22f. 32); DetPotIns 34 (mit Lastern); PostCain 181; MutNom 197 (mit Lastern); VitMos I 154; Virt 182; Execr 160; OmnProbLib 83f. Laster: Cher 71. 92; SacrAbCain 15. 22f. 32; DetPotIns 34; PostCain 52; Deus Imm 162ff.; Agr 83; Ebr 15ff. 21ff.; ConfLing 21. 47f. 117; MigrAbr 60; RerDivHer 109. 173; MutNom 150. 197; Somn II 40. 168; SpecLeg IV 84. 87; Virt 180. — Test XII: Rub 3<sup>ss</sup>; Lev 14<sup>ss</sup>; Jud 16<sup>1</sup>; Gad 5<sup>11</sup>; Ass 2<sup>s</sup> 5<sup>1</sup>; Benj 6<sup>4</sup>. — AssMos 7; grBar 4<sup>17</sup> 8<sup>s</sup> 13<sup>4</sup>; Hen 91<sup>11</sup>; Jubil 21<sup>21</sup> 23<sup>14</sup>; Ps-Phokylides 3ff.; Or Sib II 254ff. III 36ff. Lucian: Siehe H. D. Betz, Lukian von Samosata und das NT, 1961, 206ff. Überraschend war der Doppelkatalog 1QS IV. Er ist dem weltanschaulichen, dualistischen Rahmen angepaßt: Die beiden Tafeln stellen die „Wege“ unter der Herrschaft der beiden Geister dar.

<sup>67</sup> CorpHerm XIII 7ff.; vgl. Festugière in: Nock-Fest, z.St. Die *δυνάμεις* und *τιμωραὶ* sind nicht „Eigenschaften“ im Sinn der griechischen Anthropologie, sondern konstituieren die Existenz unmittelbar. Diese baut sich aus den guten bzw. bösen Taten auf. Der Wertmaßstab ist spezifisch gnostisch, nicht allgemein ethisch. Vgl. CorpHerm I 22f. 25 (Ablegen der Laster beim Aufstieg); Pistis Sophia 102ff.

<sup>68</sup> Johannes!

<sup>69</sup> Die Form ist teils asyndetisch, teils polysyndetisch; Bl-Debr 460<sup>s</sup>, vgl. 444<sup>4</sup>. Die Kataloge: a) Laster: Mk 7<sup>11f</sup>. par. Mt 15<sup>19</sup>; Röm 1<sup>29-31</sup> 13<sup>13</sup>; 1Kor 5<sup>11f</sup>. 6<sup>11</sup>; 2Kor 12<sup>21f</sup>; Gal 5<sup>19-21</sup> und korrespondierend 5<sup>22f</sup>; Eph 5<sup>2-8</sup>; Kol 3<sup>s</sup> und korrespondierend 3<sup>s</sup>; 1Tim 1<sup>11</sup>; 2Tim 3<sup>s-5</sup>; Tit 3<sup>s</sup>; 1Petr 2<sup>1</sup> 4<sup>s.15</sup>; Apk 21<sup>s</sup> 22<sup>15</sup>. b) Tugenden: 2Kor 6<sup>11</sup>; Eph 4<sup>11</sup>. 2<sup>s</sup> 5<sup>s</sup>; Phil 4<sup>s</sup> (andeutungsweise); Kol 3<sup>12</sup>; 1Tim 4<sup>12</sup> 6<sup>11</sup>; 2Tim 2<sup>22</sup> 3<sup>10</sup>; 1Petr 3<sup>s</sup>; 2Petr 1<sup>s-7</sup>. Nachneutestamentlich: Did 2<sup>s</sup>; Barn 19; Pol Phil 2<sup>s</sup> 4<sup>s</sup>; Herm mand V 2<sup>4</sup> VI 2 VIII 3-5 usw.

<sup>70</sup> Besonders deutlich ist die Verbindung mit dem Schema Einst/Jetzt 1Kor 6<sup>11</sup>. und Kol 3<sup>s.8</sup>. Die Konfrontation kennt nur gut oder böse, keine Abstufungen, keine psychologischen Nuancen. Die Tafelethik ist keine Gesinnungsethik. Darin hat sie sich völlig vom griechischen Ursprung gelöst.

<sup>71</sup> Es gibt kein Aufbauprinzip, nur gelegentlich eine gewisse rhetorische Ordnung: Röm 1<sup>29-31</sup>. In den beiden antithetischen Katalogen Kol 3<sup>s.8</sup> sind es je fünf Tugenden bzw. Laster. Hier dürfte die iranische Fünzfzahl hereinspielen: Die fünf Tugenden bzw. Laster sind die „Glieder“, welche das Sein konstituieren.

<sup>72</sup> Vögtle 31f. gesteht in dieser Hinsicht zu viel zu. Die aufgezählten Laster sind nicht individuell (korinthisch), sondern typisch. Das zeigen die Standard-Stichworte: *πορνεία* steht 11 mal (*μοιχεία* 3 mal), *διαθαρσία* 5 mal, *ἀσέλγεια* 6 mal, *πλεονεξία* 6 mal usw.; s. die Tabellen Wibbing 82. 87f.

sondern als Einübung des Willens des altbekannten Gottes<sup>73</sup>. Neu ist die eschatologische (nicht: apokalyptische) Begründung (vgl. Kap. 7). Die Moral ist bürgerlich, weil der Glaube eschatologisch ist.

Lit.: Grundlegend ist A. Vögtle, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1936; S. Wibbing, Die Tugend- und Lasterkataloge im NT, 1959; E. Kamlah, Die Form der katalogischen Paränese im NT, 1964<sup>74</sup>.

V. 10. 11: Die Ähnlichkeit von V. 10<sup>1</sup>. mit 6<sup>9</sup>. kann harmlos — als Wiederholung — erklärt werden<sup>75</sup>. Sollten sich beide Stellen auf zwei verschiedene Briefe verteilen lassen, müßte man annehmen, daß Paulus in seinem Material Kataloge (schriftlich?) bereitliegen hatte. Die einzelnen Begriffe: An der Spitze stehen die πόρνοι, wie 6<sup>9</sup>.; das paßt in den Zusammenhang. πλεονέκτης ist ebenfalls ein Hauptwort der Paränese<sup>76</sup>. ἀρπαγες bedarf keiner besonderen Erklärung<sup>77</sup>. Die εἰδωλολατρία ist eine spezifisch jüdische Sünde<sup>78</sup>. Die nächsten Laster sind wieder allgemein: λοῖδορος<sup>79</sup>, μέθυσος<sup>80</sup>. Die Forderung, die Tischgemeinschaft aufzuheben, ist allgemein. Sie ist nicht auf die Gemeindemahlzeiten zu beschränken (mit Kümmel).

<sup>73</sup> Das Liebesgebot ist bewußt als alttestamentliches Gebot zitiert (Röm 13<sup>9</sup>).

<sup>74</sup> Wibbing will die Katalogform aus Qumran ableiten, Kamlah aus dem Iran (was sich nicht auszuschließen braucht; der Doppelkatalog von 1QS steht in der Stelle, an der iranischer Einfluß mit Sicherheit nachzuweisen ist). Beide Thesen sind methodisch verfehlt, da Form und Inhalt verwechselt werden. Die griechische Grundform ist im hellenistischen Synkretismus vielfältig abgewandelt. Aber das nötigt nicht dazu, nach einer anderen Herleitung der Form zu suchen. Diese wird dem jeweiligen Weltbild und Heilsverständnis angepaßt. Vgl. z. B. PhiloVirt 180. 187 und dazu Kamlah 104ff. Daß mit den Katalogen Verheißung von Heil bzw. Androhung von Unheil verbunden ist, ist selbstverständlich. Sie dienen eo ipso der Belehrung über den Weg ins Heil, ob dieses stoisch, traditionell-jüdisch, synkretistisch-jüdisch oder gnostisch verstanden wird. Von einer „dualistischen Struktur“ der Kataloge zu reden, ist abwegig. Dualistisch ist nicht der Katalog, sondern die Gegenüberstellung von Katalogen im Rahmen eines dualistisch-eschatologischen Heilsverständnisses. Im übrigen ist die terminologische Berührung des Katalogs V. 10<sup>1</sup>. mit Qumran minimal und ergibt für die Interpretation nichts.

<sup>75</sup> In diese Richtung weist auch die Verwandtschaft von Gal 5<sup>10ff.</sup> mit 2Kor 12<sup>30</sup>. Wenn man literarkritisch aufteilt, dann ist 6<sup>1-11</sup> dem ersten Briefe zuzuweisen. Dann würde sich ἔγραψα auf 6<sup>9</sup>. beziehen. Das gibt G. Bornkamm, Vorgeschichte S. 34 Anm. 131 zu erwägen, ohne sich die These zu eigen zu machen.

<sup>76</sup> Vgl. TestLev 14<sup>2ff.</sup>; TestGad 5<sup>1</sup> usw.; 1Clem 35<sup>5</sup>; Barn 20<sup>1</sup>; Did 5<sup>1</sup>. πορνεία und πλεονεξία sind die beiden Angelpunkte der Paränese 1Thess 4<sup>1ff.</sup> Sehr merkwürdig ist die Deutung der πλεονεξία als εἰδωλολατρία Kol 3<sup>5</sup>; Eph 5<sup>5</sup>.

<sup>77</sup> Vgl. κλοπή u. ä. Natürlich denkt man dabei an das siebte Gebot des Dekalogs; Mk 7<sup>11f.</sup>/Mt 15<sup>19</sup>; 1Petr 4<sup>15</sup>; μοῖχος neben κλέπτῃς; PhiloConfLing 117; TestRub 3<sup>2ff.</sup>; Ass 2<sup>5</sup>; OrSib IV 31f.; vgl. Epict I 18<sup>3.12</sup> III 3<sup>12</sup> usw.; Sap 14<sup>22ff.</sup>; PhiloDecal 168ff.; RerDivHer 173; SpecLeg IV 84.

<sup>78</sup> OrSib II 254ff. (u. a.): κλέπτει, κλεψγάμοι, εἰδωλολάτραι. TestJud 19<sup>1</sup>; Gal 5<sup>20</sup>; Kol 3<sup>5</sup>; Eph 5<sup>5</sup>; PolPhil 11<sup>2</sup>.

<sup>79</sup> TestBenj 5<sup>4</sup> 6<sup>4</sup>.

<sup>80</sup> TestJud 14<sup>1</sup>. Vgl. die Bedeutung der „Nüchternheit“ im übertragenen Sinn. Sie ist ein hervorragendes Stichwort der eschatologischen Paränese.

vñ V. 11 ist logisch (gegen Lietzmann): Paulus erklärt, was er wirklich geschrieben = gemeint hat<sup>81</sup>.

V. 12f. begründet. Allerdings ist die Gedankenführung nur schwer zu durchschauen, weil der Ausdruck stark komprimiert ist. V. 12b wirkt zwischen 12a und 13 eingesprengt. Würde man den Wortlaut pressen, könnte man herauslesen: Ich richte gar nicht. Denn die Gemeindeglieder richtet ihr. Die Außenstehenden wird Gott richten. Aber damit bekommt man falsche Alternativen und versetzt die Akzente. Paulus schließt nicht seine Person von der Funktion des Richtens überhaupt aus, sondern erklärt, er samt den Angehörigen der Gemeinde seien nicht kompetent für „die draußen“<sup>82</sup>. Er geht — im bisherigen Zug des Gedankens — von sich aus: Ich habe geschrieben, nämlich gemeint . . . nämlich den Umgang mit Christen; denn was gehen mich die Nicht-Christen an? Das illustriert er nun an den Adressaten: Ihr richtet ja die, die zur Gemeinde gehören. Das ist so — und das ist legitim. Der Ton liegt auf ὑμεῖς (Wortstellung!)<sup>83</sup>. Es kreuzen sich die Abgrenzung („nicht die draußen“) und die Einschärfung, im Inneren Ordnung zu halten. Dann wird die Abgrenzung unterstrichen: Für die anderen ist Gott zuständig<sup>84</sup>. Abschließend bekräftigt Paulus den zweiten Gedanken durch eine biblische, sakralrechtliche Formel<sup>85</sup>.

### 6<sup>1-11</sup> Gemeinde und Welt

- 1 Wenn einer von euch eine Sache gegen den anderen hat<sup>1</sup>, bringt er es  
2 fertig<sup>2</sup>, vor den Ungerechten zu prozessieren<sup>3</sup> statt vor den Heiligen? Oder wißt  
ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn die Welt vor  
euch<sup>4</sup> gerichtet wird, da seid ihr für die geringsten Rechtshändel nicht zu-

<sup>81</sup> Es ist unwahrscheinlich, daß ἐργασα von V. 9 (wirklicher Aorist) zu V. 11 den Sinn wechselt.

<sup>82</sup> Trotz 6<sup>2</sup>. Dort ist gerade nicht vom jetzigen Richten die Rede. Die Stelle zeigt auch, daß man nicht die Alternative stellen darf: Die Christen richten die Christen, Gott richtet die übrigen. Am Jüngsten Tage richten die Gläubigen die Welt.

<sup>83</sup> Nicht auf τοὺς ἕσω. Weiß: „Statt einer Einschränkung der Kompetenz wird vielmehr Recht und Pflicht der Gemeinde stark betont.“

<sup>84</sup> Es ist das Futurum zu lesen, vgl. 8<sup>2</sup>.

<sup>85</sup> Dtn 17<sup>7</sup> usw.: καὶ ἐξαρεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν. Durch die Umsetzung in den Impf. Plur. (ἐξάρατε) verändert sich der Sprachgebrauch von αὐτός, Bl-Debr 288<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> πρᾶγμα εἶχει „einen Prozeß haben“; POxy 743<sup>19</sup>; weitere Belege bei Moulton-Milligan s. v. πρᾶγμα. A. Stein, ZNW 59, 1968, 86ff.: Richter einsetzen paßt nicht zum römischen Zivilprozeßrecht. Die Christen gingen zu jüdischen Richtern, den „Ungerechten“; vgl. die Übergabe des Gesetzes durch Engel. Sic!

<sup>2</sup> 3Makk 3<sup>11</sup>; PhiloSomn I 54; JosAp I 318; Bauer s. v. τολμάω.

<sup>3</sup> Man muß κρινέσθαι nicht wiedergeben mit „sich richten zu lassen“, s. Bauer s. v. κρινώ 4aβ; Medium und Passiv können bedeuten: sich vor Gericht auseinandersetzen; Thuk IV 122,4; LXX.

<sup>4</sup> ἐν forensisch: DittSyll 147, 57ff.: κρινέσθω ἐν Ἀθηναίοις καὶ τοῖς συμμάχοις ὡς διαλόων τὴν συμμαχίαν. Anders Ps-Callisth II 21,21: βούλομαι δὲ μὴ ἐν ἑαυτοῖς κρῖνειν, ὅσον τις

3 ständig? Wißt ihr nicht, daß wir über Engel richten werden? vollends über  
 4 Alltäglichen! Wenn ihr also alltägliche Rechtshändel habt, dann setzt ihr  
 5 gerade die, die in der Gemeinde nichts gelten, zu Richtern ein<sup>5</sup>? Zur Be-  
 schämung sage ich euch das. So ist bei euch kein einziger (Sach)verständiger, der  
 6 zwischen seinem Bruder entscheiden kann<sup>6</sup>? Sondern ein Bruder prozessiert  
 7 mit dem anderen, und das vor Ungläubigen? Nun<sup>7</sup> ist es überhaupt schon ein  
 Fehler<sup>8</sup> an euch, daß ihr miteinander Prozesse habt. Warum laßt ihr euch nicht  
 8 lieber Unrecht tun? Warum laßt ihr euch nicht lieber berauben? Aber ihr tut  
 9 Unrecht und beraubt, sogar Brüder. Oder wißt ihr nicht, daß Ungerechte das  
 Reich Gottes nicht erben werden? Irrt euch nicht! Weder Unzüchtige noch  
 10 Götzendiener noch Ehebrecher noch Weichlinge noch Knabenschänder noch Diebe  
 noch Habsüchtige, nicht Trunkenbolde, nicht Lasterer, nicht Räuber werden das  
 11 Reich Gottes erben. Und das waren manche von euch. Aber ihr habt euch ab-  
 waschen lassen, aber ihr seid geheiligt worden, aber ihr seid gerechtfertigt  
 worden durch den Namen des Herrn Jesus Christus und durch den Geist  
 unseres Gottes.

Zur Literarkritik siehe zu 5:10f.<sup>9</sup>

Das Verhältnis der Christen zu ihrer Welt wird an einem bestimmten Fall illustriert: Prozessen zwischen Christen vor weltlichen Gerichten. Paulus spricht in lockerem Diatribenstil: „Wißt ihr nicht . . .?“ Das Kriterium liefert die Eschatologie. Die apokalyptische Vorstellung von der Rolle der „Heiligen“ im jüngsten Gericht wird in gegenwärtige Deutung umgesetzt: nicht so, daß die Kirche das Gericht moralisierend vorwegnimmt, sondern indirekt, so, daß sie ihre eschatologische Souveränität in der Welt praktiziert.

Dieser Abschnitt ist kirchen- und profangeschichtlich hoch bedeutsam. Er zeigt die ersten Keime einer innerkirchlichen Gerichtsbarkeit, die seit Konstantin als Bestandteil des ordentlichen Rechtswesens zum System von Staat und Kirche gehört. Von der anderen Seite gesehen: Die Kirche sieht sich genötigt, weltliche Organisationsformen zu entwickeln, sich damit sichtbar/organisatorisch von der „Welt“ abzugrenzen.

ὁμῶν ἔχει πρὸς ἕτερον, οὐδὲ ἐφ' οὗ βούλεσθε. „Ich will nicht, daß ihr untereinander gerichtlich verhandelt, was immer einer von euch gegen einen anderen hat, auch nicht vor wem ihr wollt.“ ἐν ist nicht mit Act 17:31 zu vergleichen.

<sup>5</sup> καθίζω „einsetzen als“: Plat Leg 873c: δικαστήν; Jos Ant XX 200: συνέδριον κριτῶν. Man nimmt den Satz einfacher als Frage denn als ironische Aufforderung.

<sup>6</sup> Der Ausdruck ist verkürzt für ἀνά μέσον ἀδελφοῦ καὶ (ἀνά μέσον) τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ.

<sup>7</sup> om. P 46 N\* D\* 33.

<sup>8</sup> Siehe Lietzmann zu Röm 11:13 mit Verweis auf Libanius § 167 I p. 326, 23 Reske; I 492, 11 Förster: εἰς ἐλάττωμα κέκριται „als Minus angerechnet“. Bauer bleibt bei „Niederlage“; vgl. Epict II 18a.

<sup>9</sup> Man wird gegenüber kritischen Operationen festzustellen haben, daß der Abschnitt gut im Kontext verklammert ist, z. B. durch das Stichwort κρίνειν, das zwischen eschatologischem und juristischem Gebrauch schwebt. Die Thematik ist konstant: πορνεία und πλεονεξία.



Forum für das Gericht = die Vollstreckung der  $\delta\rho\gamma\eta$ . Das Vorstellungsmaterial, das aus der jüdischen Apokalyptik stammt<sup>16</sup>, ist christlich modifiziert: Die Welt<sup>16</sup> zu richten, ist im Judentum Reservat Gottes<sup>17</sup>. Im Christentum wird das Richteramt auch auf Christus übertragen. So bekommen auch diejenigen Anteil, die „in Christus“ sind<sup>18</sup>.  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon$  meint nicht nur subjektiv: einer in den Augen des anderen. Sie sind wirklich das, als was sie sich einschätzen; sie verhalten sich als  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\iota$ .  $\kappa\rho\iota\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$  kann das Tribunal<sup>19</sup> bezeichnen. Hier paßt die Bedeutung „Rechtshandel“ besser<sup>20</sup>. Das Urteil „geringfügig“ ergibt sich aus dem Anlegen des eschatologischen Maßstabes, der künftigen Rolle der Christen<sup>21</sup>, wobei immer der eschatologische Vorbehalt zu beachten ist: Das künftige Richten kann nicht in der Welt von den Christen vorweggenommen werden.

V. 3 weitet in paralleler Formulierung noch aus: sogar die Engel. Die Argumentation beruht auf einem nicht ausgesprochenen Schluß a maiore:  $\mu\acute{\eta}\tau\iota\ \gamma\epsilon\ \dots$ <sup>22</sup>.

V. 4f.:  $\tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\theta\epsilon\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\varsigma$ : Der Maßstab der Welt (1 381) wird umgekehrt. Paulus kämpft nicht generell gegen das Recht und seine Normen, sondern gegen die Anerkennung der Welt als Instanz für Angelegenheiten der Gemeinde<sup>23</sup>.  $\pi\rho\delta\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\tau\rho\omicron\pi\acute{\eta}\nu$ : Paulus spricht anders als 4 141! Die Frage in

<sup>16</sup> Bill III 363. Dan 7 28; Hen 1 9 (vgl. Jud 14f.) 94ff.; Sap 3 8; Mt 19 28; Apk 20 4; Volz, Eschatologie 275.

<sup>16</sup>  $\acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$  ist nicht die Natur, sondern die Gesamtheit der personalen Wesen, der Menschen und Engel.

<sup>17</sup> Röm 3 8; Joh 3 17; vgl. 12 47.

<sup>18</sup> Das griechische Äquivalent ist der Anteil des Weisen an der göttlichen Weltregierung, Epict Ench 15. Sallustius 21 p. 36 118. Nock:  $\tau\omicron\nu\ \delta\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\delta\omicron\sigma\mu\omicron\nu\ \sigma\upsilon\nu\delta\iota\omicron\upsilon\kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$  (sc. die Frommen mit den Göttern).

<sup>19</sup> Jak 2 8. Bauer erwägt: „Seid ihr ungeeignet, ganz geringfügige Gerichtshöfe zu bilden?“

<sup>20</sup> Diod Sic I 72,4 (zit. ThW III 945 Anm. 5).

<sup>21</sup> Röm 8 18 konfrontiert ebenfalls wertend, freilich in anderer Blickrichtung.

<sup>22</sup> Die gefallen Engell Jud 6; 2 Petr 2 4; Hen 91 18 (vgl. 18 118.); Bousset-Greßmann 251f.  $\beta\omega\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$  sind allgemein Angelegenheiten des täglichen Lebens, Streitigkeiten, die man nach Philostr Vit Soph I 25,2 (p. 532) zu Hause ausgleichen soll, auch speziell Vermögensangelegenheiten (Preisigke Wört I 270).

<sup>23</sup> Dinkler stellt mit Recht fest, daß Paulus kein Programm der Abschaffung des Rechts als Institution hat, einer neuen Weltordnung ohne Recht. Seine Kritik ist radikaler als eine schwärmerische: Er beurteilt die Welt eschatologisch. Die Weltordnung wird nicht angetastet, da man in ihr glauben kann. A. Stein, ZNW 59, 1968, 86ff. faßt  $\kappa\alpha\theta\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$  juristisch: Einsetzen in eine richterliche Funktion, die der Betreffende vorher nicht innehatte. Dann paßt das Wort aber nicht auf den iudex des römischen Zivilprozesses (denn der wird vom Prätor in Aktion gesetzt); es paßt aber auch nicht auf den provinzialen Kognitionsprozeß, wo der staatliche Amtsträger untersucht und entscheidet. Also: Die Christen haben sich an jüdische Richter gewandt und der synagogen Rechtsprechung unterstellt. — Abwegig.

V. 5<sup>b</sup> klingt nach 1<sup>a</sup> und angesichts des korinthischen Selbstbewußtseins ironisch (sie steht übrigens in Kontrast zu 1<sup>26</sup>)<sup>24</sup>.

V. 6 wird man zwischen V. 5 und 7 als Frage fassen.

V. 7<sup>25</sup> zeigt, daß ein christliches Schiedsgericht nur ein Zugeständnis ist. „Rechters“ wäre der Verzicht auf das Durchsetzen des Rechtes. Die Einsetzung eines Schiedsgerichts ist dennoch möglich, weil der Rechtsverzicht nicht Prinzip ist. κριμα kann hier nur die Prozeßsache bedeuten; diese Bedeutung ist sonst nicht belegt. Das Stichwort ἄδικος, das V. 1 nach außen gerichtet war, wird jetzt gegen die Christen gekehrt<sup>26</sup>. Ein christlicher<sup>27</sup>, aber auch schon griechischer<sup>28</sup> Grundsatz klingt an. Gegenüber dem griechischen „Besser Unrecht leiden als Unrecht tun“ ist der Sinn insofern abgewandelt, als aus dem allgemeinen Prinzip hier eine konkrete Ordnung einer bestimmten Gemeinschaft wird.

V. 8 ist aggressiv. ἀδικεῖτε καὶ ἀποστερεῖτε meint nicht, daß sie juristisch kriminell geworden seien. Der Tatbestand ist — angesichts des Maßstabes von V. 7 — schon durch das Prozessieren als solches erfüllt<sup>29</sup>.

V. 9 und 10: Der Katalog (→ 5<sup>10c</sup>) ist diesmal als Tafel der (negativen) Einlaßbedingungen in das Reich Gottes deklariert. Offenbar liegt geprägte Tradition vor<sup>30</sup>. Die Ausdrucksweise (Reich Gottes, erben) ist gemeinchristlich, nicht paulinisch. Der ursprüngliche, apokalyptische Sinn des Begriffs „Reich Gottes“ ist erhalten<sup>31</sup>. Durch die Einleitung wird ἄδικος zum Leitbegriff der Tafel. Im übrigen stimmt sie weitgehend mit der vorigen überein. Der Stil ist stärker emphatisch<sup>32</sup>. Die Unzucht-

<sup>24</sup> Zuntz 15 (vgl. Bl-Debr 139A) nimmt an, daß der Text nicht nachlässig formuliert, sondern durch Homoioteleuton verderbt ist.

<sup>25</sup> Ausdrücken wie ἤδη μὲν οὖν ὅπως ist keine präzise Logik abzufordern; etwa: „nun überhaupt schon“ (Bauer s. vv. ὅπως und μὲν 2a).

<sup>26</sup> ἀδικεῖν und ἀποστερεῖν: vgl. Lev 19<sup>13</sup> (ἀδικεῖν, ἀρπάζειν).

<sup>27</sup> Mt 5<sup>38f.</sup>; 1 Petr 2<sup>23</sup>.

<sup>28</sup> PlatGorg 509c; Epict IV 5,10; MAnt II 1.

<sup>29</sup> καὶ τοῦτο ἀδελφούς heißt natürlich nicht, daß ein solches Verhalten nur den Christen gegenüber gelte, sondern betont, daß es unter Brüdern unmöglich ist, schränkt also nicht ein, sondern konkretisiert.

<sup>30</sup> Vgl. auch die Verdoppelung der Ansage, zuerst als redaktionelle Einleitung, dann als „regelrechtes“ Ziel des Katalogs. μὴ πλανᾶσθε unterstreicht im Diatribenstil, s. H. Braun, ThW VI 245f. Epict IV 6,23; vgl. II 20,7.

<sup>31</sup> Paulus hat den Begriff nicht spiritualisiert. Die Tafel setzt das Gericht nach Werken voraus, vgl. Röm 2. Die Ausdrucksweise („erben“) ist alttestamentlich, dort zunächst von Besitznahme und Besitz des Landes Israel gebraucht, dann ausgeweitet: Ps 24<sup>13</sup> usw.; 1Makk 2<sup>67</sup>; 1Kor 15<sup>50</sup>; Gal 5<sup>21</sup>; IgnEph 16<sup>1</sup>; Phld 3<sup>2</sup>; PolPhil 5<sup>2</sup>. In diesen Begriffen hält sich das objektive Moment, wie im Wort „Frieden“, → 1a. — Das Verhältnis von geschehener Heiligung, Rechtfertigung und dem noch künftigen Leben (im „Reich Gottes“) ist dasselbe wie in Röm 6: Wir sind mit Christus gestorben — wir werden mit ihm auferweckt werden; in der Gegenwart ist uns das neue „Leben“ geschenkt — in der Form des περιπατεῖν. Zu V. 9-11: E. Schweizer, NTS 14, 1967, 1ff.

<sup>32</sup> Vgl. die Verstärkung durch Synonyma. Philostr VitApoll IV 22: μοιχοὶ καὶ πόρνοι καὶ τοιχώρυχοι καὶ βαλαντιοτόμοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τὰ τοιαῦτα ἔθνη.



sünden<sup>33</sup> werden spezifiziert durch die Anführung der passiven (μαλακός)<sup>34</sup> und aktiven Homosexualität. Das jüdische Urteil über diese ist einhellig<sup>35</sup>: Ps-Phokylides 3ff.: μήτε γαμοκλοπέειν, μήτ' ἄρσενα κύπριν ὀρνεῖν, μήτε δόλους βάρπτειν, μήτ' αἵματι χεῖρα μιαίνειν· μή πλουτεῖν ἀδίκως κτλ.<sup>36</sup> Das griechische ist nicht auf einen Nenner zu bringen. Trotz der klassischen Rolle der Knabenliebe ist diese keineswegs moralisch anerkannt<sup>37</sup>. Doch ist das Urteil der Römer weit schärfer als das der Griechen<sup>38</sup>.

V. 11a ist eine Anspielung auf das Schema Einst — Jetzt, das sich naturgemäß leicht mit dieser Darstellungsform verbindet, vgl. Kol 3, 8. Eine gewisse realistische Auffassung der Tafel erscheint in dem einschränkenden „einige“<sup>39</sup>. V. 11b nennt die Voraussetzung des „Jetzt“, also des neuen Wandels des neuen Menschen: die Taufe als das Reinigungsbad<sup>40</sup>. Ihre Wirkung wird in einer triadischen Formulierung umschrieben<sup>41</sup>. Die Deutung der Taufe als „Reinigung“ ist traditionell<sup>42</sup>. ἀπελούσασθε ist trotz der Form nicht medial auszulegen<sup>43</sup>, sondern nach Analogie der folgenden Passiva passivisch<sup>44</sup>. Auch die Verknüpfung des Empfangs der Heiligkeit mit der Taufe ist durchschnittliche Gemeindevorschauung. δικαιοῦν hat den vollen Sinn des paulinischen Rechtfertigungsbegriffes<sup>45</sup>.

<sup>33</sup> Eindrucksvoll DittSyll III 985, 25ff., in einem langen Katalog von Zulassungsbedingungen zum Heiligtum: [ἄνδρα παρὰ/τῆν] ἐαυτοῦ γυναῖκα ἀλλοτρίαν ἢ [ἐλευθέραν ἢ] δούλην ἄνδρα ἔχουσαν μὴ φθερε[ῖν μὴδὲ παῖδα μῆ/δὲ] παρθένον usw.

<sup>34</sup> Belege Bauer; DionHal VII 2, 4. H. Herter, Art. Effeminatus, RAC IV 620ff. W. Kroll, Art. Kinaidos, PW XI 459ff.

<sup>35</sup> Bill III 70ff. Homosexueller Verkehr wird mit Steinigung bestraft. Für den Juden ist er eines der scheußlichsten Laster der Heiden.

<sup>36</sup> Vgl. noch OrSib II 73: μὴ ἀρσενοκοιτεῖν, μὴ συκοφαντεῖν, μὴ τε φονεύειν. Belege: Geffcken z. St.; Arist 152; TestLev 7, 11; Philo SpecLeg III 39 usw.

<sup>37</sup> DioChrys 49 [66], 25; LucianCyn 10 usw.; s. Betz (→ S. 129 Anm. 66) 199ff. H. Licht, Die Homoerotik in der griechischen Literatur, Abh. aus dem Gebiet der Sexualforschung III (3), Bonn 1921; J. Vogt, Von der Gleichwertigkeit der Geschlechter in der bürgerlichen Gesellschaft der Griechen, AAMainz, 1960 (2), 220.

<sup>38</sup> Beispiele: Herter a.a.O.

<sup>39</sup> Also als Aktualisierung des „Heidenspiegels“. Zu ‚Einst‘ und ‚Jetzt‘ vgl. auch P. Tachau, „Einst“ und „Jetzt“ im Neuen Testament, FRLANT 105, 1972.

<sup>40</sup> Tit 3s: λουτρὸν παλιγγενεσίας, vgl. die Forts.

<sup>41</sup> Dreimaliges ἀλλά: vgl. 2Kor 7, 11; XenophAn V 8, 4.

<sup>42</sup> Das folgt aus dem Ritus selbst und der jüdischen Tradition. G. Delling, Die Zueignung des Heils in der Taufe, 1961, 56; 1QSb IV 22.

<sup>43</sup> Bachmann: „Ihr liebet . . .“ Rob-P1: Ihr habt eure Sünden von euch abgewaschen.

<sup>44</sup> Lietzmann. J. Ysebaert, Greek Baptismal Terminology, 1962, 63 zeigt die Seltenheit des Passivs im allgemeinen Sprachgebrauch und stellt mit Recht fest, daß hier bereits technische Taufsprache vorliegt. Also trotz Jes 1, 16: λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε, ἀφέλετε τὰς πονηρίας ἀπὸ τῶν ψυχῶν ὑμῶν . . .

<sup>45</sup> Mit Dinkler, ZThK 49, 1952, 189 Anm. 3 (= Signum Crucis 227 Anm. 44) gegen Bultmann, Theol 139, der hier die Rechtfertigung nur negativ, als Sünden-tilgung, findet. E. Lohse, KuD 11, 1965, 321f. hält V. 11 für „einen Satz urchristlicher

Die Wirkung hängt am Namen: → 1<sup>13</sup>. Wie und wieso, wird erklärt: καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Wieder herrscht das Schema der Rückführung auf Gott<sup>46</sup>.

Wenn jetzt zur eschatologischen Begründung der Mahnung die sakramentale tritt, so ist die Voraussetzung wieder die Relation von Indikativ und Imperativ, Heiligkeit und aktiver Heiligung (vgl. 1Thess 4<sup>12</sup>). Damit ist das Sakramentsverständnis gegen Magie abgesichert.

Die Frage wird nun sein, ob beide Begründungen erkennbar aufeinander bezogen werden, und wie; ob sich in der Verknüpfung ein systematisches Zentrum zeigt.

### 6<sup>12-20</sup> Freiheit und sexus

12 Alles steht mir frei, aber nicht alles frommt. Alles steht mir frei, aber ich  
 13 werde mich nicht von etwas beherrschen lassen. Die Speisen für den Bauch,  
 und der Bauch für die Speisen. Gott wird jenen wie diese vernichten. Der Leib  
 aber ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn, und der Herr für  
 14 den Leib. Gott hat den Herrn auferweckt; er wird auch uns auferwecken<sup>1</sup> durch  
 15 seine Kraft. Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll ich nun  
 die Glieder Christi nehmen<sup>2</sup> und zu Gliedern der Hure machen? Niemals!  
 16.17 Oder wißt ihr nicht, daß, wer an der Hure hängt, (mit ihr) ein Leib ist? Denn  
 18 „es werden“, heißt es, „die zwei ein Fleisch sein“. Wer aber am Herrn hängt,  
 ist (mit ihm) ein Geist. Fliehet die Hurerei! Jede Sünde, die der Mensch tut,  
 ist außerhalb seines Leibes. Wer aber hurt, sündigt gegen seinen eigenen Leib.  
 19 Oder wißt ihr nicht, daß euer Leib der Tempel des heiligen Geistes in euch ist,  
 20 den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid bar  
 erkaufte worden. Ehret also Gott mit eurem Leibe!

Literarkritik: s. Einl. Nach Schmithals gehört 6<sup>12</sup> zu Brief A, 10<sup>28</sup> (wo dasselbe Schlagwort wiederholt wird) zu Brief B. Der Diatribenstil mit seinem οὐκ οἴδατε; bleibt, aber der Ton wechselt: Er wird stärker argumentierend. Hurd 86ff. findet, daß der Stil charakteristisch in der Mitte stehe: zwischen der Art, wie Paulus auf die mündlichen Nachrichten reagiert und wie er die schriftlichen Anfragen aus Korinth bespricht. Er sei von Paulus als Übergang vom einen (bis 6<sup>11</sup>) zum

Taufunterweisung“; dann hat die Rechtfertigung noch den vorpaulinischen Sinn (wie in der vorpaulinischen Formel, die in Röm 3<sup>28</sup> steckt). Ebenso K. Kertelge, „Rechtfertigung“ bei Paulus, 1967, 242ff.; F. Hahn, Taufe und Rechtfertigung, in: Rechtfertigung (Festschr. E. Käsemann), 1976, 95ff.

<sup>46</sup> Der Geist ist hier nicht die Gabe der Taufe, sondern: die sakramentale Wirkung ist Wirkung des Geistes. Dinkler, a.a.O. 189 (= Sign. Cr. 227): Die Taufe sei hier als Schöpfungsakt beschrieben. Nun gebraucht Paulus die Terminologie der (Neu)schöpfung 2Kor 4<sup>6</sup>. Aber hier stammt die Begrifflichkeit aus der geprägten, soteriologischen Sprache der Gemeinde. Daraus ergibt sich die Auslegung.

<sup>1</sup> P 11. 46\* A DG: ἐξήγειρεται. P 46<sup>2</sup> B 1739 (Origenes!): ἐξήγειρεν; das ist Umdeutung auf die Taufe

<sup>2</sup> Pleonastische Wendung, Vulgärsprache.

anderen Teil gestaltet (ab 7<sub>1</sub>). Lietzmann erschließt aus der Doppelthematik von *πορνεία* und *εἰδωλόθυτα* (Kap. 8–10), daß Paulus auf das „Aposteldekret“ anspielt. Dann fiele um so mehr auf, daß er es nicht erwähnt. Aber er kennt es gar nicht. Der Abschnitt führt über das Bisherige hinaus, da Paulus das alte Thema *πορνεία* nun auf Grund eines allgemeinen Prinzips bespricht, das er selbst anerkennt, aber im Sinne der *theologia crucis* auslegt<sup>2a</sup>:

V. 12: *πάντα μοι ἔξεστιν*. Die Art, wie er diesen Satz einführt, läßt annehmen, daß er in Korinth bekannt war und gebraucht wurde, vgl. die Wiederholung 10<sub>23</sub><sup>3</sup>. Die *πορνεία* ist also in Korinth nicht lediglich ein Rest heidnischer Gewohnheit. Sie wird mit diesem Grundsatz aktiv/weltanschaulich gerechtfertigt.

In seiner Formalität eignet sich der Satz, wie ähnliche, zur Verwendung in verschiedenem weltanschaulichem Rahmen, z. B. kynischem, stoischem, gnostischem<sup>4</sup>. Es muß also zwischen der geschichtlichen Herkunft und dem Verständnis der Korinther unterschieden werden und außerdem gefragt werden, wieweit Paulus selbst von Einfluß auf das letztere war.

Die Sprache weist auf eine stoische Vorgeschichte. Es gibt nur stoisches und kynisches Vergleichsmaterial<sup>5</sup>. Auf dieselbe Herkunft weist das Stichwort *συμφέρειν*<sup>6</sup>.

Von den beiden Bedeutungen<sup>7</sup> von *ἔξεστιν* „es ist möglich“ und „es ist erlaubt“ kommt hier nur die zweite in Frage<sup>8</sup>. Die Korinther haben

<sup>2a</sup> Zum ganzen Abschnitt K.-A. Bauer, *Leiblichkeit* 72 ff.; E. Fuchs, in: *Neues Testament und christliche Existenz* (Festschr. H. Braun), 1973, 183 ff.

<sup>3</sup> Lietzmann fragt, ob der Satz ein antijudaistisches Schlagwort des Paulus selbst sei (3<sub>11</sub>.1).

<sup>4</sup> Zur Stoa → 3<sub>11</sub>.; Dupont 301 ff.

<sup>5</sup> Dupont 282 ff.: Wenn Paulus frei formuliert, sagt er *ἐλευθερία*; *ἐξουσία* außer Kor nur noch harmlos Röm 9<sub>21</sub> (und politisch Röm 13<sub>1</sub>); *ἐξόν* nur noch 2Kor 12<sub>4</sub>. *ἐλευθερία* ist ursprünglich politischer Terminus, wird in der Stoa zum weltanschaulichen, s. H. Schlier, *ThW II* 488 ff. Definition Epict IV 1<sub>1</sub>: *ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται*. Auch das ist charakteristischerweise eine formale Bestimmung. Auch *ἐξουσία* ist stoischer Terminus. Epiktet unterscheidet die äußeren Dinge, über die andere Macht haben, von der inneren Haltung, über die wir Macht haben: *εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας*, DiogLaert VII 121. Epict III 24,70: *τίς οὖν ἐτι ἔχει μου ἐξουσίαν*; Die Rezeption in der Gnosis illustriert das Schlußwort des Poimandres CorpHerm I 32: *εὐλογητός εἰ, πάτερ· ὁ σὸς ἀνθρώπος συναγάξει σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν*. Voraus steht das Wortpaar *γῶσις — ἀγνοία*. Zur Sache „Freiheit“: C. Spicq, *La liberté selon le NT*, ScEccl 12, 1960, 229 ff.; K. Niederwimmer, *Der Begriff der Freiheit im NT*, 1966 (Gnosis: S. 54 ff.); D. Nestle, *Eleutheria I*, 1967 (Griechen).

<sup>6</sup> Dieses gehört nicht zum Schlagwort, sondern wird von Paulus eingeführt. Dupont: *συμφέρει* ist ihm durch *ἔξεστιν* suggeriert. Der zugrunde liegende philosophische Gedanke ist: *τὸ ἀγαθὸν συμφέρον ἐστίν*. EpictEnch 31,4: *ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές*.

<sup>7</sup> Entsprechend der Bedeutung von *ἐξουσία*: die Fähigkeit oder das Recht, etwas zu tun.

<sup>8</sup> Mit Recht Schmithals 217 f. Aber daß für die Korinther ihre *ἐξουσία* aus der *ἐξουσία* über die Dämonen entspringe, ist eingelesen. Von einer korinthischen Dämono-

sie offenbar aus der paulinischen Lehre von der Freiheit abgeleitet. Die Anwendungsgebiete zeigen, daß die stoische Freiheit lediglich den terminologischen Ausgangspunkt bietet, nicht aber das Freiheitsverständnis bestimmt. Es geht nicht, wie in der Stoa, um die Fähigkeit, sondern um die — enthusiastische — „Erkenntnis“ (8<sup>18</sup>). Und die „Erlaubnis“ bezieht sich nicht auf alles Beliebige. Sie ist auf das „Fleisch“ bezogen. So wird sie demonstriert als sexuelle Freiheit und als Freiheit zur Teilnahme an heidnischen Kultmahlzeiten (→ V. 13). So übergreift diese Parole den gesamten Inhalt der Kap. 6—10<sup>9</sup>.

Die Stellungnahme des Paulus erscheint zunächst zweideutig: Er anerkennt die Parole. Aber mit seiner doppelten Begrenzung scheint er sie sachlich aufzuheben. In Wirklichkeit konkretisiert er sie und zeigt, daß die korinthische Parole dort abstrakt gebraucht wird und nicht die Freiheit erschließt. Die erste Bestimmung ist stoisch formuliert (s. o.): Es gilt der Gesichtspunkt des *συμφέρων*. Was Paulus damit konkret meint, zeigt die Parallele 10<sup>18</sup>: nicht wieder ein Prinzip, sondern den Aufbau der Gemeinde; dadurch wird der Individualismus als Heilsfaktor destruiert. Dieser Gesichtspunkt erschließt die Argumentation V. 13<sup>18</sup>. Auch die zweite Begrenzung hat philosophische Vorbilder<sup>10</sup>: Die Freiheit kann sich nicht selbst aufheben, indem sie mich unfrei macht<sup>11</sup>. Ich gewinne die Freiheit nicht von den Dingen her<sup>12</sup>. Diese hat ihren Ort, die Kirche. Das werden die Korinther auch sagen. Es kommt nun auf die konkrete Auslegung von Kirche und Verhalten an. Was Paulus hier darlegt, ist nichts anderes als *πάντα ὑμῶν — ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* (3<sup>18</sup>).<sup>13</sup> Damit ist der Unterschied von der stoischen Freiheit gegeben: Ansatz ist die Freiheit, die im Dienst Christi der Welt gegenüber gewonnen wird, also nicht eine „innere“ Freiheit, die

---

logie (die es ohne Zweifel gab) ist nichts zu erkennen. Es ist Paulus, der sie in die Debatte einführt: 8<sup>18</sup>. 10<sup>18</sup>. Natürlich spielen in dem synkretistischen Hexenkessel auch abgesunkene Relikte der popularphilosophischen Aufklärungspredigt mit. Iren II 32, 2 von Gnostikern: *qui quidem Epicuri philosophiam et Cynicorum indifferentiam accumulantes, Jesum magistrum gloriantur . . .*

<sup>9</sup> Das gilt für die verhandelten Themen. Die Frage der literarischen Einheit ist mit dieser Feststellung noch nicht präjudiziert.

<sup>10</sup> Das Passiv von *ἐξουσιάζειν* scheint eine pointierte ad-hoc-Bildung des Paulus zu sein.

<sup>11</sup> SenEp 14, 1; Xenoph Mem IV 5. Porphyrius polemisiert gegen die Kyniker De Abstin I 42. Er vertritt die Enthaltung von Fleisch und Wein. Jene dagegen erklären: Lebensmittel können nicht verunreinigen, wo *βάθος ἐξουσίας* ist; *κυριεύομεν γὰρ βρωτῶν πάντων . . . δεῖ δὲ πάνθ' ἡμῖν ὑποτετάχθαι*. Epict IV 7, 17: Niemand hat *ἐξουσία* über mich; *ἡλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔγνωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς*. Horaz Epist I 1, 19.

<sup>12</sup> Also durch „Praxis“, als „Autopraxis“.

<sup>13</sup> Bultmann, Theol 343f. erklärt: Paulus zeigt die Zweideutigkeit der Formel. Meine Umwelt wird zum *μη συμφέρων*, wenn ich meine Freiheit an etwas, in dem sie mir begegnet, verliere. In dieser Erklärung steckt ein stoischer Rest. Die Grenze der Freiheit erscheint da, wo sie zum Prinzip wird. Die Pointe ist der Bezug der Freiheit auf das Zusammenleben in der Gemeinde; dadurch wird sie geschichtlich.

man im Rückzug von der Welt gewinnt, um sie dann nach außen zu demonstrieren<sup>14</sup>.

V. 13: Paulus wendet den Grundsatz auf zwei Gebieten an: a) nur im Vorübergehen dem des Essens (κοιλία); b) πορνεία (σῶμα).

a) Zum Essen<sup>15</sup>: Er proklamiert in schlagwortartiger Formulierung die unbestrittene Freiheit, offenbar wieder im Anschluß an einen korinthischen Slogan: τὰ βρώματα τῆ κοιλίας<sup>16</sup>. Die Begründung mit der Vergänglichkeit bedeutet: Die Speise ist weltlich = frei für den Gebrauch<sup>17</sup>. Die Vergänglichkeit der Welt bedeutet die Neutralität der Dinge und zugleich: Aufhebung der Neutralität des Gebrauchs der Dinge, also Entsakralisierung der Welt und Radikalisierung der Einstellung zu ihr<sup>18</sup>. Die Position des Paulus unterscheidet sich damit fundamental von der stoischen Auffassung von den ἀδιάφορα. b) πορνεία/σῶμα: Hier liegt, trotz der rhetorisch parallelen Formulierung, ein ganz anderer Fall vor. Das zeigt sich schon im Wechsel von κοιλία zu σῶμα: σῶμα bin ich, sofern ich nicht „Ding“ bin, sondern mich verhalte. Das Verhältnis zur

<sup>14</sup> Zum Gedankenzusammenhang s. Chr. Maurer, Ehe und Unzucht nach 1. Korinther 6<sup>12-7</sup>, WuD NF 6, 1959, 159ff. (→ 7<sup>12f.</sup>); S. 168: „Mit οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπὸ τινος wird schon implizit die in der leiblichen Hingabe begründete Verfügungsgewalt des Geschlechtspartners visiert.“

<sup>15</sup> Schmithals 219f.: Die Argumentation wird verständlich, wenn Paulus gehört hat, daß die Korinther mit Berufung auf den Satz „Alles ist erlaubt“ das Essen freigeben (mit der zusätzlichen Begründung, der Bauch sei vergänglich). Aber er hat noch nicht gehört, daß sich das speziell auf das Opferfleisch bezieht. Das erfährt er erst vor der Abfassung des Briefes B.

Diese Annahme erledigt sich mit der — von Schmithals bestrittenen — Tatsache, daß in Kap. 8–10 zwei Themen des Essens besprochen werden: das Essen als Akt und die Speisen. Wohl handelt es sich dort um die Freigabe speziell des Opferfleisches. Aber einmal kann Paulus im Vorgriff abbreviierend reden. Weiter zeigt Röm 14f., daß die Frage von erlaubten und unerlaubten Speisen überhaupt umging.

<sup>16</sup> Mk 7<sup>19</sup>. Stammt auch die Begründung, daß der Bauch vergänglich sei, aus Korinth? s. vorige Anm.! Schmithals 194ff.: Paulus bejaht die These im Blick auf das Essen; er verneint sie im Blick auf die κοιλία. Zu κοιλία vgl. Sir 23<sup>6</sup> (Sinn? Organ der Verdauung oder — wahrscheinlich — des sexus).

<sup>17</sup> Schmithals a.a.O.: Diese Begründung ist im Grunde unpaulinisch; paulinisch wäre die Begründung mit der Freiheit; diese folgt erst V. 13. In Wirklichkeit stimmt V. 13 sehr wohl zum Weltverständnis des Paulus. Er arbeitet nicht mit einem allgemeinen Weltbegriff und einem prinzipiell-weltanschaulich geregelten Weltverhältnis, sondern weist auf einen eschatologischen Eingriff Gottes voraus. Fleisch und Blut werden das Reich Gottes nicht erben, aber der Leib wird auferweckt werden. J. Murphy-O'Connor, CBQ 40, 1978, 391ff.: Paulus stellt die korinthische Position richtig, wo der Körper völlig abgewertet wird: Die Speisen dem Bauch und der Bauch den Speisen; Gott wird beide vernichten. Mit dieser Ansicht hängen Freiheitsparole und Leugnung der Auferstehung zusammen.

<sup>18</sup> Die Neutralität hört auf, wenn der Akt des Essens das Zusammenleben betrifft. Die Speisen sind indirekt als an sich neutrale Dinge bezeichnet, da sie nicht auf „mich“, sondern auf den „Bauch“ bezogen sind. Die κοιλία ist hier nur das Organ der Verdauung, nicht auch des Geschlechtslebens.

πόρνη ist kein dinghaft-neutrales. Es kann nie ἀδιάφορον sein. Auch für die πόρνη ist der, der mit ihr verkehrt, kein Ding. Das Verhältnis ist ein spezifisch menschliches. Insofern ist der Herr betroffen, dem ich gehöre. Natürlich meint Paulus nicht, daß zwischen σῶμα und κύριος Reziprozität herrsche. Das Herrschaftsverhältnis ist einseitig. Damit ist die Freiheit gesetzt und begrenzt. Das wird V. 14. 17. 19 ausgeführt. Der rhetorische Ausdruck darf nicht gepreßt werden.

V. 14: Anders als die κοιλία ist das σῶμα zur Auferstehung bestimmt. Den Kommentar gibt Kap. 15<sup>19</sup>. Die Eschatologie wird als unmittelbare Anweisung für die Lebensführung durchsichtig. Für σῶμα tritt ἡμεῖς ein; diese Austauschbarkeit beleuchtet den Sinn des Wortes<sup>20</sup>. Die künftige Auferweckung des Leibes als Norm des Verhältnisses zum Leib steht gegen die korinthische, schwärmerische Vorwegnahme der Auferstehung und ihre Konsequenz daraus, die Abwertung des Leibes zum irdischen Ding, die sie demonstrieren. In Wirklichkeit gewinnen sie so nicht die Freiheit des Umgangs miteinander, sondern entmenschlichen das Gebiet des Geschlechtlichen.

V. 15: Die eschatologische Hoffnung wird aktualisiert: Aus ihr ergibt sich die jetzige Zugehörigkeit zu Christus. Zugrunde liegt der Gedanke vom Leib Christi<sup>21</sup>. Der Realismus dieser Vorstellung ist die Voraussetzung der Schlüssigkeit der Folgerung<sup>22</sup>: ἄρας<sup>23</sup> . . . ποιήσω κτλ. μὴ γένοιτο wird durch das Folgende begründet.

V. 16 begründet wieder durch den Hinweis auf Selbstverständliches, dann auf die Schrift: Durch den außerehelichen Geschlechtsverkehr<sup>24</sup> entreißt man sich der Zugehörigkeit zum Leib Christi<sup>25</sup>. Das durch die

<sup>19</sup> Dort ist auch auf die Frage einzugehen, wie sich die Auferweckung Jesu und unsere eigene zueinander verhalten. Hier stellt Paulus nicht ausdrücklich einen kausalen Zusammenhang her; aber dieser ist ihm selbstverständlich. Die Formulierung ergibt sich aus der Anlehnung an das tradierte Credo, das sofort ausgewertet wird. Traditionell ist auch die Bezeichnung Gottes als des Erweckers, 15:16; vgl. 15:20; Röm 8:11; 2Kor 4:14; Gal 1:1. δύναμις: 2Kor 13:4; Mk 12:34. Röm 8:11 steht dafür πνεῦμα! I. Hermann, Kyrios und Pneuma, 1961, 21; E. Schweizer, ThW VII 1060; P. Siber, Mit Christus leben, AThANT 61, 1971, 76ff. findet im Hintergrund den Gedanken des Leibes Christi.

<sup>20</sup> Der Austausch von σῶμα und ἡμεῖς wird von Lietzmann beanstandet.

<sup>21</sup> μέλη ist nicht nur Bild, sondern bedeutet reale Verbindung, → 12:13ff.

<sup>22</sup> Es besteht insofern eine Reziprozität, als ich im Vergehen gegen den Herrn auch mich selbst treffe und im Vergehen gegen mich auch den Herrn. Sie ist aber einseitig durch den Herrn konstituiert.

<sup>23</sup> Die Lesart ἄρας ist vorzuziehen (mit Lietzmann, Kümmel). ἀίρω ist bei Epiktet (II 1:31) — als Gegensatz zu τιθέναι — bald logisches, bald moralisches Urteil, auch das Ergebnis eines solchen.

<sup>24</sup> κολλᾶσθαι: Mt 19:5 (Gen 2:24); Sir 19:3; zu V. 17 vgl. dann Dtn 10:30; Ps 72:32.

<sup>25</sup> Man kann ergänzen: Man verliert die Freiheit. Die Bedeutung von σῶμα schillert hier: der Körper und zugleich die Person; die Person ist für Paulus unteilbar. Bultmann, Theol 196.

Zitationsformel φησὶ<sup>28</sup> hervorgehobene Schriftwort ist Gen 2:24<sup>27</sup>. Paulus setzt voraus, daß σάρξ = σῶμα ist<sup>28</sup>.

V. 17 ist parallel zu V. 18 formuliert. Der Eindruck der Schriftstelle wird zusätzlich durch die Antithese σάρξ/πνεῦμα verstärkt. An sich erwartet man: ὁ κολλώμενος . . . ist mit dem Herrn ein Leib (nach V. 15)<sup>29</sup>. Dieser Gedanke ist in der Tat die sachliche Voraussetzung. ἐν πνεύμα erklärt nun, welcher Art dieser eine Leib ist<sup>30</sup>.

V. 18<sup>31</sup>: φεύγειν ist charakteristisches Stichwort der Paränese. Das neue Leben ist in erster Linie ein Abstoßen des „alten“<sup>32</sup>, Abgrenzung von der Welt<sup>33</sup>, und zwar die äußere — gerade wegen der eschatologischen Indirektheit des neuen Verhältnisses zu ihr. Die Forderung als solche ist allgemein-christlich<sup>34</sup>. Die begründende These, daß nur die Unzucht ein Vergehen gegen den eigenen Leib sei, ist natürlich ad hoc formuliert<sup>35</sup>. Paulus hat im Augenblick nur diesen einen Fall — Unzucht — im Auge. Ob es auch andere Vergehen gegen den Leib gebe,

<sup>28</sup> „heißt es“; 1 Clem 30, usw.

<sup>27</sup> Vgl. Mt 19,6. οὐ δύο ist Zusatz der LXX, vgl. TgJ I (A. Merx zu Mt 19,12): קהיהם; Eph 5,21. εἶναι εἰς ist semitisch gefärbt; Bl-Debr 145,1. Zum Zitat s. Bill I 802f. Vgl. zu Gen 2:24 Sam, Syr. und Vulgata.

<sup>29</sup> σάρξ wechselt die Bedeutung: hier anthropologisch, anders V. 17; Eph 5,29. Gegen G. Dellling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, 62ff. ist festzustellen, daß für Paulus nicht der Geschlechtsverkehr an sich sündig ist. σάρξ ist ja auch nicht ein an sich widergöttlicher Faktor. Hier ist der Sinn anthropologisch-neutral. Chr. Maurer, a.a.O. 166f.: „In dem εἰς κύριος (8,4) . . . liegt das μέγα σάρξ εἶναι beschlossen, welches die exklusive und zugleich in der Leiblichkeit voll bejahte Ehe meint.“ Dagegen D. J. Doughty, Heiligkeit und Freiheit, Diss. Göttingen 1965, 173: Bei Paulus gibt es — anders als im Eph — keine Umkehrung des Verhältnisses zwischen Christus und Gemeinde nach 2 Kor 11,22. Das Verhältnis der Gemeinde zu Christus wird in Analogie zur Ehe gesehen, nicht aber die Ehe nach Analogie des Christusverhältnisses. μέγα σάρξ gilt auch von der Verbindung mit der Dirne. „Das μέγα σάρξ ist also für Paulus nicht Wesenszeichen der christlichen Ehegemeinschaft, sondern beschreibt einfach die Geschlechtsverbindung überhaupt. 1 Kor 7,2-8 ist nicht einfach als eine Interpretation von Gen 2:24 zu verstehen.“

<sup>30</sup> Wechsel von σῶμα, μέλη und Personalpronomen: Röm 6:12f. 16 19.

<sup>31</sup> An mystische Identität ist nicht gedacht. Das zeigt schon das Pendant, die Verbindung mit der Hure. I. Hermann, Kyrios und Pneuma, 1961, 63f.: Vorausgesetzt ist der Gedanke von 2 Kor 3:17, die Identität von κύριος und πνεῦμα. Das ist zu schematisch und ungenau; vgl. vielmehr 2 Kor 3:17b: Der Geist ist „der Geist des Herrn“.

<sup>32</sup> V. 18 wirkt als Einschub, als rationale Begründung zwischen der pneumatologischen in V. 17 und 18.

<sup>33</sup> Daher überwiegen die Lasterkataloge. φεύγειν: 10:14; 1 Tim 6:11 usw.; Epict I 7,25; DittSyll 1268 I 3; 4 Makk 8:19; Test Rub 5,1; Sir 21,2. Vgl. auch ἀπέχεσθαι 1 Thess 4,3 5,22; 1 Petr 2:11; ἀπορίθεισθαι Röm 13:12; Kol 3,8; Eph 4,22. Gegenbegriff ist δῶκεν.

<sup>34</sup> Röm 12:11.; Phil 3:20. Sobald die paulinische Dialektik nicht mehr präzise verstanden wird, setzt sich die Forderung leicht in direkte Entweltlichungstaktik — durch Askese oder Libertinismus — um. Wieder ist zu sehen, wie in Korinth Impulse des Paulus selbst wirksam sind, aber umgesetzt in ein direktes, entspanntes Verhältnis des Frommen zu sich selbst und damit zur Welt.

<sup>35</sup> Philosophisches: Musonius, Plutarch; s. zu V. 8.

<sup>36</sup> Vgl. Sir 23:16.

überlegt er hier nicht. Er kümmert sich auch nicht um den Körper der πόρνη, dessen Schändung. Offenbar lehnt er sich an eine jüdische Rede-weise an, welche die Unzucht als die schlimmste Sünde bezeichnet (Prov 6<sup>25ff.</sup>). Also: Indem ich mich „preisgebe“<sup>36</sup>, treffe ich mich selbst. Ich kann nicht nach Belieben über mich verfügen. Ich habe auch mich selbst, mein Verhalten zu mir zu verantworten.

V. 19: Was 3<sup>16</sup> von der Gemeinde gesagt wurde, daß sie der Tempel Gottes ist, daß der Geist Gottes in ihr wohnt, das wird hier auf den Einzelnen übertragen<sup>37</sup>. Die pneumatologische Begründung der Paränese knüpft<sup>38</sup> an V. 17 an, modifiziert dabei aber den Gedanken stark: In V. 17 handelt es sich um den pneumatischen Christusleib, in V. 19 um den irdischen Leib als Wohnung des Geistes<sup>39</sup>. Die Pointe ist, wie 3<sup>16</sup>, die Heiligkeit<sup>40</sup>, zu der die sexuelle Reinheit gehört.

Der unmystische Sinn des Geistgedankens ist deutlich. Der Geist führt nicht vom Körper weg, sondern bestimmt das Sein im Leibe als das Existieren vor Gott. Als leiblich Existierender gehöre ich ihm, bzw. der Leib ist der Ort des Gottesdienstes<sup>41</sup>. οὐκ ἔστὲ ἐαυτῶν<sup>42</sup> ist die Voraussetzung des πάντα ἔξεστιν. Es entspricht der Konkretisierung des Grundsatzes in V. 18 usw.<sup>43</sup>.

V. 20 begründet den Satz, daß wir nicht uns selbst gehören: Wir sind von Gott gekauft. Die Interpretation der Erlösung als Loskauf wird traditionell sein; sie wird 7<sup>23</sup> wiederholt (vgl. Gal 3<sup>13</sup> 4<sup>5</sup>). Das Bild ist

<sup>36</sup> Muson 65,4ff. unterscheidet ἀμαρτάνειν und ἀδικεῖν; auch das Sündigen durch Unzucht ist ein Unrecht, da sich der Betreffende selbst schlecht macht. ἀδικεῖν ist der Oberbegriff. Hier ist der Gedanke der Persönlichkeit normativ. Paulus kennt diesen nicht.

<sup>37</sup> Zum Bild: L. Cerfaux, Église 113: "Mais le thème du temple individuel et intérieur, primaire chez Philon d'Alexandrie, parce qu'il répond mieux à l'esprit grec, plus individualiste, ce thème est secondaire chez Paul." So ist die Anwendung von 3<sup>16</sup> gegenüber 6<sup>19</sup> primär. Mit dieser Feststellung ist der Tatbestand nicht genügend erfaßt. Man muß fragen, wie diese Übertragung vom Kollektiv auf das Individuum durch das Glaubensverständnis und den Kirchengedanken (Verhältnis der Kirche zum einzelnen) ermöglicht wird. G. Klinzing, Kultus 183f.

<sup>38</sup> Über V. 18 hinweg. Lietzmann: V. 18 argumentiert gerade vom Begriff des ἴδιον σῶμα aus, den V. 19 bestreitet, vgl. V. 13; 2Kor 6<sup>16</sup>. Lietzmann verkennt, daß der Gedanke des Leibes Christi nicht die Individualität aufhebt. Jeder hat seine Gabe, sein Maß des Glaubens und bleibt in seiner individuellen Stellung. Er ist gerade als einzelner angesprochen und verantwortlich.

<sup>39</sup> Röm 8<sup>11</sup>. Gott in uns: Epict I 14,14 II 8,12. Seneca pass. Die Seele als das Haus Gottes: Philo Somn I 149: σπουδαίε οὖν, ὃ ψυχῆ, θεοῦ οἶκος γινέσθαι. → 3<sup>16f.</sup>

<sup>40</sup> Vgl. die betonte Stellung von ἀγίου (B stellt um).

<sup>41</sup> Paulus sagt „Gott“, nicht „Christus“. Die Pointe ἀπὸ θεοῦ wird durchgehalten.

<sup>42</sup> Röm 14<sup>7</sup>.

<sup>43</sup> Apul Met XI 15,5: . . . teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis. Ein von Haus aus un-griechischer Gedanke!



nicht ausgeführt. Die Pointe ist lediglich: Ihr gehört einem neuen Herrn. Darüber hinaus ist das Bild nicht auszuwerten. Es ist z.B. nicht darauf reflektiert, wer den Preis bekommen habe — trotz τιμῆς „gegen Bezahlung“<sup>44</sup>.

*Exkurs: Sklavenloskauf*

Deißmann, LvO 271 ff. weist auf den Gebrauch von τιμῆς beim Sklavenloskauf hin und will danach interpretieren: Paulus arbeite mit einer sakralrechtlichen Form der Freilassung: Der Gott kauft den Sklaven; dadurch wird dieser frei. Die Form findet sich in Inschriften von Delphi und Umgebung<sup>45</sup>. Es besteht ein Schema: „Es verkaufte N. N. dem pythischen Apollon einen männlichen Sklaven namens XY um einen Preis von . . . zur Freiheit.“<sup>46</sup> Nach Deißmann paßt sich Paulus einer in der Umgebung von Korinth geläufigen Vorstellung an. Seine Hypothese wird widerlegt<sup>47</sup> von F. Bömer, Untersuchungen II: Die sog. sakrale Freilassung in Griechenland und die (δοῦλοι) ἱεροί, AAMainz, 1960(1), 133 ff.: Deißmann nimmt Stiftungen als Belege für Freikauf. Im übrigen → 7<sup>23</sup>. Das Stichwort ἀγοράζειν paßt nicht zu den Texten von Delphi. Es heißt nicht „freikaufen“, sondern „auf dem Markt kaufen“; das gilt auch für die Stelle Ditt Or 338,23, die Deißmann als Stütze anführt; sie hat zudem nichts mit sakraler Freilassung zu tun (Bömer 135 Anm. 9).

Der Leib ist der Ort und das Mittel, Gott zu ehren<sup>48</sup>. Diese Feststellung ist allgemein. Sie ist nicht auf den speziellen Zusammenhang, das Meiden der Unzucht, zu beschränken.

<sup>44</sup> Act 7<sup>16</sup>. Zum Preis Eph 17. Vg sachlich falsch: pretio magno. τιμῆς absolut, ohne Angabe einer Summe: PTebt 5, 185. 194. ἐξαγοράζειν: S. Lyonnet, VerbDom 36, 1958, 257 ff.

<sup>45</sup> Zu „und Umgebung“ s. Bömer II 133 Anm. 4.

<sup>46</sup> Delphische Inschrift (Deißmann 274 f.; DittSyll <sup>2</sup>845): ἐπρίατο ὁ Ἀπόλλων / ὁ Πύθιος παρὰ Σωσιβίου / Ἀμφιστόος ἐπ' ἐλευθερίαι / σώμ[α] γυναικίον, αἰ ὄνομα / Νίκαια, τὸ γένος Ῥωμαίων, τιμᾶς / ἀργυρίου μναῖν τριῶν καὶ / ἡμιμναίου . . . Bürge nach dem Gesetz . . . τὰν τιμᾶν / ἀπέχει. τὰν δὲ ὠνᾶν / ἐπίστευσε Νίκαια τῶι / Ἀπόλλωνι ἐπ' ἐλευθερίαι.

<sup>47</sup> Gegen Deißmann (und Lietzmann) auch: W. Elert, ThLZ 72, 1947, 265 ff.: a) (gegen Lietzmann): In 7<sup>23</sup> ist nicht an Kauf, sondern an manumissio gedacht; b) (gegen Deißmann): Im sakralen Rechtsgeschäft ist der Ankauf durch die Gottheit nur Fiktion. Siehe noch F. Büchsel, ThW I 125 f.; PW VII 95 ff. (Freigelassene); XIV 1366 ff. (Manumissio).

<sup>48</sup> δοξάζω: Lev 10<sup>3</sup>; Ps 49<sup>23</sup>.

## III. Teil:

## Antworten auf Anfragen Kap. 7–15

## Ehelosigkeit und Ehe in der vergehenden Welt Kap. 7

7<sup>1-7</sup> Allgemeines

1 Wovon ihr geschrieben habt: Es ist für den Menschen gut, keine Frau zu  
 2 berühren. Aber wegen der Unzuchtünden soll jeder seine eigene Frau haben,  
 3 und jede soll ihren eigenen Mann haben. Der Mann soll seine Verpflichtung  
 4 gegen die Frau erfüllen, ebenso auch die Frau gegen den Mann. Die Frau ver-  
 fügt nicht über ihren eigenen Körper, sondern der Mann. Ebenso verfügt auch  
 5 der Mann nicht über seinen eigenen Körper, sondern die Frau. Entzieht euch  
 einander nicht, außer etwa<sup>1</sup> aus Übereinkunft auf Zeit, um<sup>2</sup> euch dem Gebet  
 zu widmen und wieder zusammenzusein, damit euch nicht der Satan verführe  
 auf Grund eurer Unenthaltbarkeit (so Lietzmann; oder: infolge eures un-  
 6 gezügelten Verlangens; so Bauer). Das sage ich aber als Zugeständnis, nicht  
 7 als Befehl. Ich möchte freilich, daß alle Menschen wären wie ich; aber jeder  
 hat seine eigene Gabe von Gott, der eine so, der andere so<sup>3</sup>.

Nach den allgemeinen Bemerkungen V. 1-7 spricht Paulus über verschiedene Gruppen und ihre Situation:

Ehelose V. 8f., Verheiratete V. 10f., Mischehen von Christen und Heiden V. 12-16. Es folgt der grundsätzliche Abschnitt V. 17-24, der die eschatologische Norm des ganzen Fragenkreises ausarbeitet<sup>4</sup>. V. 25-38 handelt in drei Gängen über die Jungfräulichen: a) V. 25-28; b) V. 29-35; c) V. 36-38. In einem Anhang V. 39f. kommt er noch auf die Witwen zu sprechen.

<sup>1</sup> Zu ἅν s. Bl-Debr 376A: „hypothetische Modifizierung des als Einheit empfundenen εἰ μὴ π... nach Analogie von ὅστις ἅν usw.“ ἅν om. P 46 B.

<sup>2</sup> ἵνα ist final, kommt aber ins Schillern, weil auch ἦτε davon abhängt.

<sup>3</sup> P 46 u. a. lesen zweimal ὅς. Bl-Debr 250: Im NT sind die Formen des Relativums (ὅς μὲν — ὅς δέ) häufiger als die des Artikels (ὁ μὲν — ὁ δέ). Zuntz 52 zieht diese Lesart vor; der Artikel in B usw. sei eine attizistische Verbesserung.

<sup>4</sup> E. Neuhäusler, Ruf Gottes und Stand des Christen, BZ NF 3, 1959, 43ff.: In Kap. 6 und 7 finden sich zwei Motivierungsreihen, die zusammengehören, eine präsentische und eine futurische. Aber mit dem populäreschatologischen Schema präsentisch-futurisch erfaßt man weder die paulinische Eschatologie noch die Motivierung gerade in diesen beiden Kapiteln.

Im Judentum ist die Ehe Pflichtgebot. Ihr Zweck ist die Erzeugung von Kindern<sup>5</sup>. Verzicht auf die Ehe wird von den Essenern berichtet<sup>6</sup>. Umstritten ist die Lage der Gruppe von 1QS<sup>7</sup>.

Für die Griechen ist die Ehe das Normale. Aber es gibt asketische Strömungen mit verschiedener Begründung<sup>8</sup>.

V. 1: Aus 5<sup>9</sup> war zu ersehen, daß Paulus — seit seinem früheren Brief — Nachrichten aus Korinth hat: Er weiß von einem Mißverständnis seiner Stellungnahme zum Umgang mit πόρνοι. Dort war nicht sicher festzustellen, ob es sich um mündliche oder schriftliche Nachrichten handelt. Von 7<sub>1</sub> an stehen wir eine Strecke weit auf sicherem Boden: Paulus antwortet direkt auf schriftlich gestellte Fragen. Diese bilden offenbar den Leitfaden durch den hier beginnenden Briefteil. Die Antwort wird jeweils mit περί κτλ. eingeleitet: V. 25 8<sub>1</sub> 12<sub>1</sub>; vgl. auch 16<sub>1.12</sub><sup>9</sup>. Die Frage der Korinther muß gelautes haben: Ist Geschlechtsverkehr (überhaupt) erlaubt<sup>10</sup>? In ihr spiegelt sich die Diskussion zwischen der libertinistischen und der asketischen Richtung in der Gemeinde. Auf die letztere wirkte offenbar der Brief des Paulus stimulierend<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Bill II 372f.; PhiloSpecLeg III 1–82; JosAp II 199f.

<sup>6</sup> JosBell II 120; Ant XVIII 21.

<sup>7</sup> Vgl. auch 1QSa I 9ff.

<sup>8</sup> Ein ganz anderer Fall ist die kultisch bedingte Enthaltung — z. B. der römischen Vestalinnen. Für den Kyniker ist die Ehelosigkeit eine höhere Stufe, Epict III 22, 77. StobEcl IV 22, 28: *ὅτι οὐκ ἀγαθὸν τὸ γαμεῖν*. VitApoll I 13. Zur Askese der Neuplatoniker s. H. Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, 1927, 32ff.

Lit.: A. Oepke, ThW I 776ff.; ders., Art. Ehe I, RAC IV 650ff.; G. Dellling, Art. Eheschließung, RAC IV 719ff.; ders., Art. Ehegesetze, Ehehindernisse, Eheleben, Ehebruch, Ehescheidung, ebd. 666ff.; W. Erdmann, Die Ehe im alten Griechenland, 1934; weiteres → V. 10f.

<sup>9</sup> Schmithals 89: 7<sub>1</sub>–9<sub>22</sub> und die übrigen mit περί eingeleiteten Abschnitte gehören zu Brief B.

<sup>10</sup> An ihrer Formulierung wird es auch liegen, daß in V. 1 nur vom Verhalten des Mannes die Rede ist. Das ist die beherrschende antike Fragestellung. Paulus erwidert auf der Basis der Gleichberechtigung, V. 28. Daß diese nicht abstrakt verstanden wird, zeigt Kap. 11.

Ph.-H. Menoud, *Mariage et célibat selon saint Paul*, RThPh III 1, 1951, 26 schreibt auch die Formulierung des Grundsatzes καλὸν κτλ. den Korinthern zu. Ebenso J. Jeremias, Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen, Abba 273. Dagegen sprechen V. 8. 20: καλὸν κτλ. ist Stil des Paulus. Wie die Genannten: W. Schrage, ZNW 67, 1976, 214ff.: 7<sub>1</sub> ist korinthische Parole. Das Nebeneinander von Askese und Libertinismus resultiert aus der Negation des ὄμα.

<sup>11</sup> Schmithals 222: Aus 7<sub>1</sub> ist keine asketische Richtung in Korinth zu erschließen. Man will dort einfach Klarheit über die Ehe haben, nachdem Paulus die πορνεία als unmöglich erklärt hatte. Aber das heißt der Gemeinde ein erhebliches Maß von Unkenntnis der Sprache und Sitte zutrauen — bis hin zur Stupidität. Schließlich war auch damals πορνεία ein Begriff. Und daß es in Korinth Askese gab, geht aus V. 28. eindeutig hervor.

Maurer (→ S. 140 Anm. 14) 160: Paulus wendet sich in 7<sub>1-7</sub> nicht gegen asketische Verneinung der Geschlechtlichkeit. Sonst müßte er auf die Vollwertigkeit des Leibes hinweisen(?). Er kämpft gegen die Proklamierung des freien Geschlechtsverkehrs. Der Ton liegt auf ἐαυτοῦ, ἰδίου, also auf der Exklusivität. Er stellt gegen die Promiskuität

Wenn V. 1<sup>a</sup> eine eigene These des Paulus ist (so Niederwimmer<sup>13</sup>), vertritt er selbst eine asketische Tendenz<sup>13</sup>. Das wird ja auch aus V. 7 und dem ganzen Kap. 7 deutlich. Er begründet sie nicht — und macht sie nicht zur Vorschrift. — Ist V. 1<sup>a</sup> eine korinthische These, so erklärt er: Nicht der (eheliche) Geschlechtsverkehr ist Weltverfallenheit, sondern gerade die Askese ohne Charisma ist davon bedroht (Schrage).

So oder so: Der Ratschlag des Paulus ist spezifisch theologisch im Sinn seines Freiheitsverständnisses. Die Art und Weise, wie er dieses in Praxis umsetzt, ist hier grundsätzlich dieselbe wie 6<sup>12f.</sup><sup>14</sup>.

V. 2 ist nach dem Grundsatz von V. 1 ein Zugeständnis<sup>15</sup>, freilich ein nach den Kriterien seiner Theologie nicht nur mögliches, sondern konsequentes: „Er mag sie haben — sie mag ihn haben.“<sup>16</sup> Eine positive

die Exklusivität der Ehe; gegen die Zügellosigkeit seine Anweisung: „keine Enthaltung!“. Diese These erledigt sich schon von V. 8 und überhaupt vom ganzen Kap. 7 her. Zur Kritik vgl. auch Schrage.

Nach Schrage a. a. O. ist gnostische Askese reich zu belegen, in Nag Hammadi findet sich dagegen kein libertinistisches Programm. Ableitung der korinthischen Haltung aus jüdischen Voraussetzungen ist unwahrscheinlich, weil von ihnen her das Nebeneinander von Libertinismus und Askese nicht zu erklären ist. Es gibt auch kein Indiz, daß sich die Korinther auf „Worte der Weisen“ (Robinson, Köster, D. L. Balch, s. u.) bezogen haben. Auf welche übrigen?

<sup>13</sup> K. Niederwimmer, ThLZ 99, 1974, 241 ff.

<sup>14</sup> Daher das mehrfache *καλόν* „es ist besser“. Vgl. V. 8. 20 9<sup>15</sup>; Röm 14<sup>21</sup>. X. Léon-Dufour, Mariage et continence selon s. Paul, in: *À la rencontre de Dieu, Mémoires* A. Gelin, 1961, 319 ff.: Die Überlegenheit des Standortes der Enthaltung ist nicht eine subjektive, sondern „L'état de virginité est 'supérieur' objectivement, car il exprime la figure du monde eschatologique.“

<sup>15</sup> Weiß: Hier taucht zum ersten Mal im Christentum der Gedanke der höheren Vollkommenheit auf. Aber die Gedankenrichtung ist eine andere: Den Gedanken der Überlegenheit der Askese findet Paulus vor — und reduziert ihn durch Theologie.

Bachmann: Paulus sagt nicht, daß Ehelosigkeit gut und Ehe schlimm sei, sondern daß Ehelosigkeit gut und nicht schlimm sei. Damit ist Paulus auf die Linie des mild kulturfreudigen Luthertums gebracht. Lietzmann vermißt (mit Recht) bei Paulus die höhere Wertung der Ehe, wie sie z. B. bei Musonius zu finden ist; Paulus hat nichts über die irdische Liebe zu sagen. In der Tat: Ehe und Geschlechtsleben sind für Paulus nicht „Werte“. Kümmel: Paulus entwertet die Ehe nicht, weil er im Geschlechtsverkehr etwas an sich Böses sieht, sondern angesichts des nahen Endes und weil er selbst die Gabe der Enthaltung hat. Nein! Das nahe Ende bezieht er nicht auf den Geschlechtsverkehr, sondern auf die Ehe, und der Grundsatz V. 1 wird gerade nicht eschatologisch begründet. Eine besondere Nuance bekäme die Empfehlung des Paulus, wenn er Witwer wäre, so J. Jeremias, ZNW 25, 1926, 310 ff.; 28, 1929, 321 ff.; dagegen E. Fascher, ZNW 28, 1929, 62 ff.; A. Oepke, ThStKr 105, 1933, 406 ff.

<sup>16</sup> Chr. Maurer sieht die Begründung so: V. 2<sup>a</sup> ist Auslegung von Gen 2<sup>24</sup> (s. o. 6<sup>16</sup>), in der Linie Jesu, nicht der jüdischen Tradition. Das bestimmt alle Anweisungen des Kapitels: *μία σάρξ* und *εἰς κύριος*, beides intensiv und extensiv: Der Herr ist der ausschließliche Herr und ist ganz für die Gemeinde da.

<sup>17</sup> Imperativ als Zugeständnis: Bl-Debr 387. *ἐαυτοῦ* vom Mann: Eph 5<sup>28.29</sup>; *ἰδιος* von der Frau: 14<sup>35</sup>; Eph 5<sup>31</sup>; Tit 2<sup>5</sup>; 1 Petr 3<sup>1.8</sup>. Diog Laert VIII 43: *πρὸς τὸν ἴδιον ἄνδρα πορεύεσθαι*. Doch vgl. das unbetonte *ἴδιος* V. 4!

Begründung der Ehe wird nicht gegeben<sup>17</sup>, sondern nur der negative Zweck: um πορνεία zu vermeiden<sup>18</sup>. Man kann fragen, ob Paulus im Blick auf mögliche Eheschließung spricht oder vom Verhalten in bestehenden Ehen<sup>19</sup>. Aber an diese Alternative denkt Paulus hier noch nicht. Die Ausführung ist zunächst allgemein<sup>20</sup>.

Mit dem Zugeständnis macht Paulus klar, daß die geschlechtliche Askese — die direkte Darstellung der Negierung des Fleisches — kein Heilsweg ist. Hier praktiziert er, was er früher gegenüber den Parteien postulierte: die kritische Aufhebung auch des eigenen Standpunktes als Heilsfaktor. Aus dieser Destruktion ergibt sich die Freiheit, und das bedeutet im vorliegenden Fall: die Gleichheit der Ehepartner, die ja auch in der Form ausgedrückt ist: gleiches Recht und V. 3 gleiche Pflicht<sup>21</sup>. Je nach der Auffassung von ἔχειν<sup>22</sup> γυναῖκα in V. 2 ist V. 3 Ergänzung oder Erläuterung von V. 2<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Zum Kummer der modernen Theologie! Lietzmann s. o. Auch Weiß hält den Spiegel des Musonius vor (XIII A; p. 67f.): Βίου καὶ γενέσεως παιδῶν κοινωνίαν κεφάλαιον εἶναι γάμου. Τὸν γὰρ γαμοῦντα, ἔφη, καὶ τὴν γαμουμένην ἐπὶ τούτῳ συνιέναι χρὴ ἐκάτερον θατέρῳ ὡσθ' ἅμα μὲν ἀλλήλοις βιοῦν, ἅμα δὲ (παιδο)ποιεῖσθαι, καὶ κοινὰ δὲ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα... δεῖ δὲ ἐν γάμῳ πάντως συμβιωσίν τε εἶναι καὶ κηδεμονίαν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς περὶ ἀλλήλους. Hierokles bei StobEcl IV 22,24: συμφωνούντων μὲν ἀλλήλοις καὶ πάντα κοινὰ πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν.

<sup>18</sup> Plur. von πορνεία: Mk 7<sub>21</sub>; Mt 15<sub>19</sub>. Anders als in der Stoa wird von Paulus kein geistiges Training zur Beherrschung der Leidenschaft vorgeschlagen. Der Tatbestand, ob jemand das χάρισμα der Enthaltung hat oder nicht, wird einfach hingenommen.

Es fehlt die jüdische Begründung des Geschlechtsverkehrs (Kinderzeugung). Denn es ist wegen der Nähe des Endes besser, keine Kinder zu haben.

Diese Zweckbestimmung der Ehe ist unmodern, aber realistisch.

<sup>19</sup> Bachmann: διὰ τὰς πορνείας zeigt, daß Paulus nicht von der Fortsetzung bestehender Ehen redet. v. Campenhausen, Begründung 21 Anm. 38: V. 2-3 handeln nur(!) vom Verhalten innerhalb der Ehe; ἀνὴρ bzw. ἄνθρωπος bezeichnet den Ehemann; ἔχειν ist nicht = γαμεῖν. Die Frage des Eheschlusses von Unverheirateten und Witwen wird erst ab V. 8 besprochen. So verschwindet der Widerspruch, daß Paulus scheinbar in V. 2 allen die Ehe empfiehlt und sie in V. 8 einschränkt. Rob-Pl: a) ἄνθρωπος (V. 1) ist nicht = ἀνὴρ. b) ἔχειν heißt „haben“, nicht „behalten“, vgl. V. 12f. Der Imperativ ist nicht lediglich permissiv.

<sup>20</sup> Zwar paßt der Wortlaut scheinbar besser auf die Verheirateten. Aber aus dem Duktus von V. 1 zu 2 und aus der Begründung in V. 2 und 3 ergibt sich der allgemeine und schon jetzt konzessive Charakter der Ausführung. Ein Widerspruch mit V. 8 besteht nicht.

<sup>21</sup> Weiß meint, die Mahnung an die Frau sei durch δὲ καὶ „um einen Grad energischer akzentuiert“. Wenn man Reihenfolge und Wortstellung (chiasmischer Austausch) ansieht, kommt man kaum zu diesem Urteil. Zudem steht δὲ καὶ in V. 4 auch in bezug auf den Mann.

Zum antiken Hintergrund s. J. Vogt (→ 61.). Musonius (s. o. Anm. 17): Die Eheleute müssen κοινὰ ἡγεῖσθαι πάντα καὶ μηδὲν ἴδιον, μηδ' αὐτὸ τὸ σῶμα. Weiß bewundert als „die edlere griech. Anschauung“ PlutMor 140c: Λάκαινα παιδίσκη, πυθανομένου τινός εἰ ἤδη ἀνδρὶ προσελήλυθεν, „οὐκ ἔγωγ'“ εἶπεν „ἀλλ' ἐμοὶ ἐκεῖνος“. οὗτος ὁ τρόπος, οἶμαι, τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου

V. 4 führt das Gleichheitsschema fort: Die Gleichstellung resultiert aus der Begrenzung der Freiheit, die durch das Da-Sein des Partners gegeben ist<sup>24</sup>.

V. 5: Die Forderung *μη̄ ἀποστερεῖτε* ergibt sich aus V. 4. Natürlich ist auch diese Anweisung nicht gesetzlich: Sie gilt für die, die das Charisma der Enthaltung nicht besitzen. Sie ist ein Verbot, die Enthaltung zum Gesetz zu machen. Der freie Charakter der Ermahnung erscheint in der Einräumung: um sich dem Gebet zu widmen<sup>25</sup>. Aber wieso ist dafür Enthaltung nötig? Offenbar denkt Paulus an anhaltendes Beten von der Zähigkeit des Torastudiums des Rabbinen<sup>26</sup>.

Es folgt wieder die Einschränkung, die zum Anfang zurückführt: *διὰ τὴν ἀκρασίαν*<sup>27</sup>. Lietzmanns Übersetzung „auf Grund eurer Unenthaltbarkeit“ trifft den Sinn<sup>28</sup>.

V. 6 stimmt sachlich zu der Stellungnahme V. 1-5. Damit ergibt sich die Antwort auf die Frage, ob er sich nur auf V. 5 oder auf den ganzen Zusammenhang bezieht: auf das Ganze (vgl. V. 12)<sup>29</sup>. Die Imperative darf man nicht pressen. Sie sind nicht gleichwertig. In V. 2 ist der Sinn konzessiv; V. 3 gibt ein Gebot. Jetzt folgt wieder — ohne Imperativ —

*μη̄ τ' αὐτὴν κατάρχεσθαι*. Das ist typische, „bürgerliche“ Männerethik, von Weiß romantisch mißdeutet.

<sup>22</sup> → Anm. 19.

<sup>23</sup> Doughty (→ S. 142 Anm. 28) 173 weist darauf hin, daß in V. 3 die Mahnung nicht durch einen Hinweis auf die Gefahr der Unzucht begründet wird, sondern durch Feststellung der gegenseitigen Gleichordnung von Mann und Frau. Nun wäre zu fragen, ob beide Motivationen für Paulus zusammengehören. Die Antwort gibt 610.

<sup>24</sup> Weiß meint, die *ἐξουσία τοῦ σώματος* passe eigentlich nur für den Mann. Dann wäre der Parallelismus mehr formal. Aber es geht doch einfach um den Fall, daß die Frau den Beischlaf fordert und der Mann ihn verweigert. Dagegen wird festgestellt: Die Frau hat Anspruch auf den Körper ihres Mannes. Damit ist die Gegenseitigkeit festgestellt; vgl. die gemeinsame Anrede an beide V. 5.

<sup>25</sup> In *σχολάζειν* braucht das Moment der Ruhe (Zürcher Bibel: „um Muße für das Gebet zu haben“) nicht betont zu sein; es heißt einfach „sich einer Sache widmen“. *ἐπὶ τὸ αὐτό*: s. Bauer s. v. *ἐπὶ* III 1a ζ.

<sup>26</sup> Gelübde, durch die der Mann der Beiwohnung eine Zeitlang entsagt: Bill III 371 f. Zweck ist das Studium der Tora, Gebet. Die Frau hat nicht mitzureden. G. Harder, Paulus und das Gebet, 1936, 20 ff. Lietzmann meint, den Hintergrund bilde die Vorstellung, daß Geschlechtsverkehr kultisch unrein macht (E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, 1910, 25 ff.), vgl. Ex 19<sup>15</sup>; Lev 15<sup>18</sup> usw.; Ovid Fast II 329 f.; Am III 10, 1 f.; Ditt Syll 982. Aber der Text enthält keinen Hinweis auf diese Motivation. Es handelt sich einfach um den Einfluß der jüdischen Sitte (mit Kümmel); Test Naphth 8 s.

<sup>27</sup> Die Formulierung ist so, daß man sich nicht zur eigenen Entschuldigung auf den Satan, den Verführer, berufen kann: Der Mensch gibt ihm ja erst die Handhabe.

<sup>28</sup> Denn *incontinentia* ist ja das Wesen der Verheirateten; sonst wären sie ehelos geblieben. Musonius (66, 20 f.): *ὅτι δ' ἀκρασίας ἔργον καὶ οὐδενὸς ἄλλου ἐστὶ τὸ δεσπότην δοῦλην πλησιάζειν*.

<sup>29</sup> Lietzmann verweist dafür auch auf V. 7. Anders Weiß, weil die Forderung *μη̄ ἀποστερεῖτε* und *ἀποδιδότω* unbedingt sei. Diese Logik ist nicht schlüssig.

eine Konzession: κατὰ συγγνώμην<sup>30</sup>, weil ja Enthaltensamkeit nicht an sich verboten ist<sup>31</sup>.

V. 7: θέλω entspricht οὐ κατ' ἐπιταγὴν in V. 8 und καλὸν in V. 1. 8. ὡς καὶ ἑμαυτὸν<sup>32</sup>: also ehelos = enthalten. Wieder wird der Wunsch nicht zum Prinzip. Die Begründung entspricht dem paulinischen Verständnis von Glauben und Gnade. Anders als sowohl in der Gnosis als auch unter dem Gesetz bekommt nicht jeder dasselbe, sondern das Seine, seine eigene Gabe, vgl. 12<sup>11</sup>; Röm 12<sup>3</sup><sup>33</sup>. Daher gibt es nicht „das“ christliche Verhalten, sondern je meines an meinem Ort. Ich kann das Meinige nicht absolvieren, indem ich mich an eine Regel binde und damit die Verantwortung abschiebe.

Natürlich ist hier nicht die Ehe als χάρισμα bezeichnet. Das ergibt sich schon aus der Fortsetzung<sup>34</sup>: ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως.

### 7<sup>8-16</sup> Aber Ehelose, Witwen, in Mischehen Lebende

8 Ich sage aber den Unverheirateten und den Witwen: Es ist gut für Sie, wenn  
9 Sie so bleiben wie ich<sup>1</sup>. Wenn Sie aber nicht<sup>2</sup> enthalten leben können, sollen  
10 Sie heiraten<sup>3</sup>. Denn es ist besser, zu heiraten<sup>4</sup>, als zu brennen. Den Verheirateten aber gebiete nicht ich, sondern der Herr, daß sich eine Frau vom Mann  
11 nicht scheiden<sup>5</sup> soll - hat Sie sich aber doch<sup>6</sup> geschieden, soll Sie unverheiratet  
bleiben oder sich mit ihrem Mann versöhnen - und daß ein Mann seine Frau  
12 nicht wegschicken soll. Den übrigen aber sage ich - nicht der Herr: Wenn ein  
Bruder eine ungläubige Frau hat, und diese ist einverstanden, mit ihm zu-

<sup>30</sup> „Als Konzession“, nicht: „als meine persönliche Ansicht“; anders V. 25f.; vgl. V. 10. 12. 46.

<sup>31</sup> Man beachte, daß im Judentum die Ehe Pflichtgebot ist.

<sup>32</sup> ἑμαυτὸν ist an πάντας attrahiert.

<sup>33</sup> Bultmann, Theol 326: „Denn wie sich die πλοῖς in einzelnen konkreten Verhaltungen individualisiert, so individualisiert sich auch die göttliche χάρις in einzelnen konkreten Gnadengaben.“

<sup>34</sup> Gegen Allo. continentia als Gabe Gottes: Sap 8<sup>21</sup>; 1Clem 38<sup>2</sup>; die ἐγκράτεια ist eine der δυνάμεις, die das Sein des Gnostikers konstituieren, im Katalog CorpHerm XIII 9; Gegenbegriff: ἀκρασία. Preisker, Christentum und Ehe 34ff.

<sup>1</sup> καγὼ: zu καὶ vgl. V. 7; καὶ in Vergleichen: Bl-Debr 453<sup>1</sup>.

<sup>2</sup> Verneinung οὐ im Bedingungssatz ist im NT bei Realis die Regel, Bl-Debr 428<sup>1</sup>.

<sup>3</sup> ἐγάμησα ist hellenistischer Aorist.

<sup>4</sup> P 46 B D G R: γαμήσαι; N A C: γαμεῖν. Turner 79 erklärt (ohne Rücksicht auf die Textüberlieferung): „to be in a married state“, nicht „to marry“. Das ist falsch. Ein Sinnunterschied zwischen Ind. Praes. und Aor. besteht in diesem Falle nicht, vgl. 1Tim 5<sup>14</sup>: βούλομαι οὖν νεωτέρας γαμεῖν, ferner die Tempora in V. 10: μὴ χωρισθῆναι, aber A D G (1): χωρίζεσθαι.

<sup>5</sup> „Sich scheiden lassen“ paßt nicht zum antiken Eherecht, nach dem die Scheidung nicht durch eine Behörde durchgeführt wird.

<sup>6</sup> ἐὰν δὲ καί: s. Bauer s. v. ἐὰν I 3a; V. 28; 2Tim 2<sup>5</sup>.

- 13 sammenzuleben, soll er sie nicht wegschicken. Und eine Frau, die<sup>7</sup> einen ungläubigen Mann hat, und dieser ist einverstanden, mit ihr zusammenzuleben,  
 14 soll den Mann nicht wegschicken. Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt. Denn sonst<sup>8</sup>  
 15 sind eure Kinder unrein; nun aber sind sie heilig. Wenn sich aber der Ungläubige scheidet, soll er sich scheiden. In solchen Fällen ist der Bruder oder die Schwester nicht gebunden. In (oder: zum) Frieden hat euch Gott berufen.  
 16 Denn was weißt du, Frau, ob du (nicht)<sup>9</sup> deinen Mann retten wirst? Und was weißt du, Mann, ob du (nicht) deine Frau retten wirst?

V. 8f.: Die Grundsätze von V. 1-7 werden auf einzelne Gruppen von Gemeindeangehörigen bezogen, zunächst auf solche, die (zur Zeit) nicht verheiratet sind. Jetzt ist also die Frage, ob Ehen geschlossen werden dürfen<sup>10</sup>. Die Entscheidung des Paulus bleibt im bisherigen Stil: καλόν. Der komparativische Sinn („es ist vorzuziehen“) zeigt sich durch Vergleich mit V. 9 (κρεῖττον). εἰ δὲ κτλ.<sup>11</sup> versteht sich aus dem Vorausgehenden: wenn sie nicht die Gabe der ἐγκράτεια haben. Daß man keinen Vorwurf gegen die Nicht-Enthaltenden einlesen darf, ergibt sich aus V. 7. Weil die ἐγκράτεια ein χάρισμα ist, wird sie nicht als Tugend eingeübt<sup>12</sup>. Sie ist nicht ein Wert, der erarbeitet werden soll und an allgemeinen Kriterien gemessen wird, sondern individuelle Gabe, die nicht durch Imitation zu gewinnen ist. Daher ist sowohl die Konzession γαμησάτωσαν als auch das abwägende Urteil καλόν bzw. κρεῖττον möglich<sup>13</sup>.

V. 10f.: In dem neuen Falle — Scheidung — ist die Anordnung absolut; denn sie stammt vom Herrn selbst — eines der bei Paulus sehr seltenen Worte Jesu<sup>14</sup>. Zu ὁ κύριος ist natürlich das Präsens zu ergänzen:

<sup>7</sup> V. 1. εἰ τις P 46 R D\* G ist Angleichung an V. 13. ἥτις ist auch wegen der Wortstellung vorzuziehen. Zu der Anakoluthie, die man in diesem Falle hat, s. Bl-Debr 469: „An Relativsätze hängt sich mit koordinierender Partikel (καί usw.) ein weiterer Satz, zu dem das Relativum nicht in der gleichen Form ergänzt werden kann (klass., K.-G. II 432ff.).“

<sup>8</sup> ἐπεὶ ἄρα: ohne ἄρα in der gleichen Bedeutung 510; Röm 3<sup>6</sup> usw. Es macht wenig aus, ob man im Deutschen irreal übersetzt (Weiß) oder real. Gemeint ist: Sonst — bei Annahme des Gegenteils — sind sie unrein, s. Winer<sup>7</sup> S. 266.

<sup>9</sup> Siehe die Erklärung.

<sup>10</sup> → V. 2 (H. v. Campenhausen). Witwen: vgl. V. 33f. X. Léon-Dufour (→ V. 1): ἄγαμοι bedeutet neben χῆραι nicht „noch nicht Verheiratete“, sondern „nicht mehr Verheiratete“, vgl. V. 34. Das ist zu eng.

<sup>11</sup> → Anm. 2.

<sup>12</sup> ἐγκράτεια als Tugend allgemein anerkannt: Philo SpecLeg II 195; TestNaphth 83; Essener: JosBell II 120. Zu CorpHerm XIII 9 → S. 150 Anm. 34. Gal 5<sup>22</sup>; 2Petr 1<sup>6</sup>; Act 24<sup>25</sup>; 1Clem 38<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> πυροῦσθαι als Bild der (sexuellen) Leidenschaft: F. Lang, ThW VI 948ff. M. L. Barré, CBQ 36, 1974, 193ff. deutet „brennen“ auf das eschatologische Gerichtsfeuer.

<sup>14</sup> 9<sup>14</sup>; 1Thess 4<sup>15</sup>; 11<sup>33ff</sup> ist ein anderer Fall. Zur Sache s. H. v. Campenhausen, Begründung 21f.



παραγγέλλει. Die Anordnung des historischen Jesus ist auch die des Erhöhten, ist überzeitliches Gebot. Die Geschichtlichkeit des Gebots ist dadurch nicht aufgehoben: Es wird nicht zur kasuistischen Regel, wie die folgenden Anwendungen zeigen.

ἐὰν δὲ καὶ κτλ. ist nicht die Einräumung von Ausnahmen („falls sie sich doch scheidet“), sondern blickt auf einen bestehenden Fall: „falls sie geschieden ist“ — trotz der sprachlichen Härte, daß sich ἐὰν mit Konj. Aor. auf Vergangenes bezieht<sup>15</sup>.

Man wundert sich: Sollte dieser elementare, der antiken Gesellschaft fremde Grundsatz, der für das gesamte Urchristentum gilt<sup>16</sup>, in Korinth unbekannt geblieben sein? Jedenfalls klingt der Ausdruck so, als teile ihn Paulus zum erstenmal mit.

Diese Stelle ist der locus classicus für die Verwendung von Herrenworten durch Paulus. Die Art, wie er damit umgeht, erledigt die These von der Herrenwort-Theologie der Korinther. Sollte er hier ein Wort aufgreifen, mit dem in Korinth argumentiert wird, so wird seine eigene Argumentation unverständlich. Vgl. die mühsamen Darlegungen bei Balch<sup>16a</sup>. Er zieht 2Kor 3 und Philos Exegese von Ex 34 (Vit Mos II 66 ff.) bei. Diese ist nicht nur auf die Theologie der Gegner in 2Kor 3 zu beziehen, sondern auch auf die asketische Tendenz in 1Kor 7. Auch eine rabbinische Tradition weiß, daß sich Mose des Verkehrs mit seiner Frau enthielt, um ständig für den Empfang der Offenbarung bereit zu sein. Die Theologie der Gegner von 2Kor 3 ist eine Quelle der Tendenz von 1Kor 7. Die Verwandlung in die Gleichheit des Bildes mag für die Korinther die Überwindung der sexuellen Unterschiede bedeuten, vielleicht läßt Paulus deswegen in 12<sub>18</sub> „männlich und weiblich“ aus<sup>16b</sup>.

Er scheint zunächst korrekt zwischen der „Scheidung“ der Frau vom Mann und der Entlassung der Frau durch den Mann zu unterscheiden<sup>17</sup>. Aber nachher tauscht er die Verben aus: V. 13, 15, ein Indiz der Gleichstellung der Geschlechter<sup>18</sup>. Diese spiegelt sich auch in dem Wechsel:

<sup>15</sup> Bl-Debr 373.

<sup>16</sup> Das gilt trotz aller Variationen der Überlieferung dieses Wortes, die jeweils verschiedene Gesichtspunkte und Rechtslagen erkennen lassen, vgl. Mk 10<sub>1ff.</sub> mit Lk 16<sub>18</sub> (Q). Nur Mt führt die Regulierung eines Ausnahmefalles ein, 5<sub>32</sub> (Q) und 19<sub>9</sub> (Mk). Die Gültigkeit des Verbotes ist in seinem Sinn dadurch nicht beschränkt, sondern konkretisiert, da die πορνεία „unmöglich“ ist.

<sup>16a</sup> D. L. Balch, NTS 18, 1971/72, 351 ff.

<sup>16b</sup> D. L. Dungan, The Sayings of Jesus in the Churches of Paul, 1971; G. Schneider, TThZ 80, 1971, 65 ff.; B. Fjärstedt, Synoptic Tradition in 1 Cor, Diss. Uppsala 1974.

<sup>17</sup> ἀφιέναι γυναῖκα schon Hdt V 39.

<sup>18</sup> PSI 166, 11f.: ἀπ' ἀλλήλων χωρισθῆναι. PRyl II 154, 24f. (66 n. Chr.): ἐὰν δὲ διαφορᾶς αὐτοῖς γεναμένης [χ]ωρίζονται ἀπ' ἀλλήλων . . . BGU 1103: Die bisherigen Eheleute Zois (an erster Stelle aufgeführt) und Antipatros teilen der Behörde mit: συ[νχω]ροῦσιν Ζωὶς καὶ Ἀντίπατρος κεχωρισ[θ]αὶ ἀπ' ἀλλήλων τῆς συστάσης αὐτοῖς συμ[βι]ώσεως κατὰ συγχώρησιν . . .

Die Frau wird vor dem Mann genannt, bei der Frage der Mischehen nach ihm. Dieser Wechsel hat keinen prinzipiellen Sinn; er ist beliebig.

Im jüdischen Scheidungsrecht ist das Recht der Frau aufs äußerste beschränkt<sup>19</sup>. Im griechischen Recht ist Scheidung möglich durch Veranlassung des Mannes, durch Übereinkunft (→ A 18), auf Veranlassung der Frau<sup>20</sup>. Eine Genehmigung der Scheidung durch eine Behörde ist nicht nötig, nur die Beurkundung<sup>21</sup>. Auch in Rom ist die Scheidung frei<sup>22</sup>.

V. 12f.: οἱ λοιποὶ ist nicht erschöpfend gemeint, sondern bezeichnet, wie man erst nachher sieht, diejenigen Christen, die in christlich-heidnischer Mischehe leben. Paulus kann sich so allgemein äußern, weil der Grundsatz allgemein gilt, auch für jeden möglichen künftigen Fall. Dieser Abschnitt ist instruktiv für das Verhältnis von Gesetz und Freiheit. Es bestehen zwei Fragen: a) Dürfen Christen und Heiden überhaupt in Ehe zusammenleben<sup>23</sup>? b) Welche Regel gilt — angesichts des Verbotes der Ehescheidung — für den christlichen Partner, wenn sich der heidnische scheiden läßt? Ist die Ehe für ihn nach wie vor gültig, so daß er nicht wieder heiraten kann? Dann schreibt der heidnische Partner dem christlichen das Gesetz des Handelns vor.

Für die Antwort auf beide Fragen ist die gemeinsame Voraussetzung das unbedingte Verbot der Scheidung. Damit ergibt sich die erste Antwort. Die Gleichberechtigung erscheint wieder — in der Parallelität von V. 12 und V. 13.

Diese Anwendung der Regel ist keineswegs mechanisch-gesetzlich. Die Begründung V. 14 muß sofort mitgehört werden. Die Freiheit wird gewahrt: Der weltliche Status kann auf den Christen keinen Zwang ausüben; er ist weltlich, nicht negativ-sakral.

<sup>19</sup> Beispiel eines jüdischen Scheidebriefs: Murabaat 19, Discoveries II S. 104ff. Siehe Bill I 303ff. 318 II 23f.; A. Oepke, ThW I 783f.

<sup>20</sup> BGU 1105.

<sup>21</sup> Thalheim, Art. Ehescheidung, PW V 2011ff.: Das ἀποπέμπειν der Frau durch den Mann erfolgt vor Zeugen. Die Frau muß die Scheidung dem Archonten anzeigen. Ein Spruch desselben ist offenbar nicht nötig. Mitteis-Wilcken II/1, 213ff.

<sup>22</sup> R. Leonhard, Art. Divortium, PW V 1241ff.: „Scheidungen hingen in Rom grundsätzlich vom freien Belieben der Gatten ab und wurden nur dadurch erschwert, daß sie teils an gewisse Formen geknüpft, teils mit Strafen belegt waren.“

Lit.: S. G. Huwardas, Beiträge zum griechischen und graeko-ägyptischen Ehe-recht der Ptolemäer- und frühen Kaiserzeit, 1931; G. Dellinger, Art. Ehescheidung, RAC IV 707-719; H. Greeven, Zu den Aussagen des NT über die Ehe, Zeitschr. für Ev. Ethik 1, 1957, 109ff.; H. J. Wolff, Die Grundlagen des griechischen Ehe-rechts, in: Zur griechischen Rechtsgeschichte, hrsg. v. E. Bernerker, 1968, 620ff.

<sup>23</sup> Es ist nur vom Einverständnis des heidnischen Partners die Rede. Das ergibt sich einfach aus der paränetischen Ansprache an den Christen. Ist das Einverständnis nicht vorhanden, läßt sich der Heide ohnehin scheiden.

Die zweite Frage entsteht aus der Tatsache, daß das Verbot nur für den christlichen Partner gilt<sup>24</sup>. Paulus unterscheidet zwischen dem unbedingt gültigen Gebot des Herrn und seiner eigenen Auslegung desselben<sup>25</sup>. Wieder legt er es so aus, daß es nicht formale Vorschrift ist, sondern Praktizierung der Freiheit zur Weltlichkeit.

V. 14 bringt wieder — entsprechend dem Gleichheitsgrundsatz — eine Doppelformulierung<sup>26</sup>. Die Deutung ist sehr schwierig: Inwiefern ist der heidnische Partner „im“ christlichen „geheiligt“<sup>27</sup>? Inwiefern sind die Kinder heilig? Wie verhalten sich V. 14a und 14b zueinander?

Es scheint eine kraß-dingliche Auffassung von Heiligkeit zu herrschen: Diese ist übertragbar, ohne daß der Glaube (und die Taufe!) erforderlich ist<sup>28</sup>. Der massiv dingliche Charakter der Vorstellung ist in der Tat nicht zu bestreiten<sup>29</sup>. Man darf sich diesem Urteil nicht durch Abschwächung des Sinnes entziehen<sup>30</sup>. Diese Feststellung ist allerdings noch keine sachliche Interpretation. Die Frage ist: Ist dieses Denken ein Fremdkörper in der Theologie des Paulus? Dabei wird man zu beachten haben, daß schließlich das gesamte Vorstellungsmaterial vorgegeben ist, also in gewisser Weise eine Sammlung von Fremdkörpern darstellt: Motiven, Denkformen. Es muß also weitergefragt werden: Ist ein Bezug, vielleicht eine Umbiegung des Motivs auf die Interpretation des Glaubens hin zu erkennen<sup>31</sup>?

Die bisherigen Vorschläge der Erklärung befriedigen fast ausnahmslos nicht<sup>32</sup>. Man wird überhaupt das Schwergewicht nicht in einer thetischen

<sup>24</sup> Die Auffassung des Paulus von der Ehe steht der katholischen diametral gegenüber. Er versucht nicht, den nicht-christlichen Teil in den Griff zu bekommen, sondern gibt dem christlichen Weisung.

<sup>25</sup> Es genügt aber nicht, zu sagen, Paulus gebe hier nur seine persönliche Meinung wieder. Es ist kein theologischer Zufall, daß die Anwendung nicht „geboten“ ist. Das Gebot ist a priori nicht gesetzlich entworfen. Eben darum fordert es die Auslegung. So stimmt die Anwendung durch Paulus mit dem Sinn des Gebotes überein und ist insofern autoritativ.

<sup>26</sup> Wenn auch mit einer leichten Inkongruenz: ἐν τῇ γυναικί — ἐν τῷ ἀδελφῷ.

<sup>27</sup> Man wird nicht allzu scharf unterscheiden dürfen, ob ἐν kausalen Sinn hat (Hebr 10<sub>10</sub>) oder allgemein die Beziehung ausdrückt.

<sup>28</sup> Zur jüdischen Vorstellung von Unheiligkeit als ansteckender Kraft: F. Hauck, ThW III 432; vgl. das Zusammenspielen von ἅγιος und ἀκάθαρτος. J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten, 1958, 52ff.: Paulus benützt jüdische Ritualsprache.

<sup>29</sup> Mit Kümmel; H. Braun, Ges. Studien 191ff. Vgl. das Apokryphon 1Clem 46<sub>2</sub>: κολλᾶσθε τοῖς ἁγίοις, ὅτι οἱ κολλῶμενοι αὐτοῖς ἁγιασθήσονται.

<sup>30</sup> Indem man die Heiligkeit auf ein „zum Heil bestimmt“ reduziert.

<sup>31</sup> Zur Frage: H. Braun, a.a.O. 193: „Seiner sonstigen Terminologie nach kennt Paulus kein umfassendes objektives Unheilig- oder Unreinsein, wohl aber ein objektives Sündersein“ — das gerade nicht dinglich-objektiv aufgehoben wird.

<sup>32</sup> Übersicht: G. Dellling, Nun aber sind sie heilig, in: Gott und die Götter (Festschr. E. Fascher), o. J., 84ff. O. Cullmann, Die Tauflehre des NT, 1948, 38f.: Auch die nicht-christlichen Familienmitglieder werden in den Leib Christi aufgenommen.

Aussage über Heiligkeit suchen müssen. Die Vorstellung darüber ist dem Paulus aus seiner jüdischen Schulung vorgegeben. Jetzt setzt er sie ein und gibt ihr eine kritische Pointe: Der „Welt“ wird die eigene Mächtigkeit — konkret: über die Gläubigen — abgesprochen. Die Welt wird ent-sakralisiert. Damit wird die Freiheit gezeigt. Die Ehe zwischen Heiden und Christen ist durch den gläubigen Partner den Weltmächten entzogen<sup>33</sup>. Im Zusammenleben mit der Welt sind die „Heiligen“ der stärkere Teil. Der entscheidende Gedanke ist nicht eine ontologische Bestimmung der Befindlichkeit der nicht-christlichen Familienglieder, sondern die Feststellung, daß im Umgang mit ihnen keine fremde Macht im Spiel ist<sup>34</sup>.

Die kritische Mitte, die Paulus hier bezieht, erschiene besonders profiliert, wenn in Korinth tatsächlich die asketische Forderung erhoben worden wäre, die Mischehen aufzuheben, um die Welt und Weltmächte zu meiden. Sachlich verweigert Paulus jedenfalls auch hier die direkte Darstellung der Entweltlichung durch regulierte Enthaltung. Das wäre wieder ein Heilsweg der Leistung; vgl. 5<sup>9f</sup>.

Das Verständnis von Heiligkeit (und Unreinheit) ist in V. 14<sup>b</sup> dasselbe wie in V. 14<sup>a</sup>. Aber wie ist die Gedankenverknüpfung zwischen beiden Sätzen? Appelliert Paulus nunmehr einfach an tatsächliche Anschauungen und an Fakten? Daß nämlich die Christen tatsächlich ihre Kinder aus Mischehen nicht als unrein ansehen? Auch nicht die ungetauften<sup>35</sup>?

Dagegen J. Schneider, Die Taufe im NT, 1952, 55f.: Dann hätte der Leib Christi ungläubige Glieder. Die volle Gnade wird erst durch die Taufe übereignet. Diese wird durch V. 14 nicht überflüssig gemacht, sondern gerade gefordert.

<sup>33</sup> Am deutlichsten geht in diese Richtung Delling, a.a.O. 87f.: Paulus übernimmt aus Korinth den Begriff der Unreinheit im Sinn der Ansteckung, überwindet ihn aber: „nun aber...“ S. 92f.: „Wenn die in Korinth befürchtete Unreinheit rein stofflich verstanden wurde, so jedenfalls nicht die von Paulus behauptete ‚Heiligkeit‘. Paulus überwindet den Gedanken der Übertragung wie hinsichtlich des Unreinheits- so auch hinsichtlich des Heiligkeitsverständnisses durch den Gedanken der Zuordnung.“

<sup>34</sup> Delling 89: In Beziehung auf das christliche Familienglied ist das nicht-christliche in der Weise rein, daß das christliche mit ihm zusammenleben kann. Das ist freilich weniger als bei Paulus steht. Dieser überholt die Frage nach dem Zusammenleben-Können.

<sup>35</sup> Lietzmann: Verbindender Gedanke ist vielleicht: Wie die Kinder durch die Abstammung von Christen rein sind, so ist es der heidnische Partner durch den Geschlechtsverkehr mit dem christlichen. Ein abwegiger Gedanke. Für ihn beweist auch nichts die jüdische Regel Jebam 78a (Bill I 112): „Wenn eine Proselytin schwanger ist, braucht das Kind, wenn es geboren wird, nicht getauft zu werden.“ Nach dieser deutet J. Jeremias, Kindertaufe 52ff.: Die Reinheit gilt für die Kinder, die nach dem Übertritt des — jetzt — christlichen Elternteils geboren sind. Daraus ergibt sich der Schluß, daß solche Kinder nicht getauft wurden. Aber die Analogie zur Proselytentaufe ist nicht schlüssig. Aus dem Text ist nicht zu erheben, daß Paulus die Reinheit nur einem Teil der Kinder dieser Eltern zuerkennt. Kümmel weist mit Recht darauf hin, ebenso K. Aland, Die Säuglingstaufe im NT und in der Alten Kirche, 1963, 53ff. (dagegen wieder J. Jeremias, Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe, 1962, 30ff.); Delling 89f.

Der Ausdruck ἐπεὶ ἄρα<sup>36</sup> kann das freilich nicht beweisen. Heftig umstritten ist, auf welche Kinder sich diese Feststellung — daß sie heilig seien — bezieht<sup>37</sup>: a) auf Kinder aus Mischehen — das entspricht dem Kontext<sup>38</sup>; b) Kinder aus christlichen Ehen<sup>39</sup>; c) beide<sup>40</sup>. Delling will eine Antwort von der Frage her gewinnen: Warum sind diese Kinder nicht getauft? und erklärt: offenbar, weil sie selbst die Taufe ablehnten. Es geht also um den Verkehr der christlichen Eltern mit ihren heidnischen Kindern. Die Eltern fürchten nicht, dadurch unrein zu werden. Von da zieht Paulus die Konsequenz für den Umgang mit dem nicht-christlichen Ehegatten. Diese Deutung ist künstlich<sup>41</sup>. Am nächsten liegt die Deutung auf Kinder aus Mischehen.

V. 15 bringt den zweiten Fall: Der heidnische Partner wünscht die Scheidung — und d. h. ja: Er kann sie herbeiführen. Wieder gilt das „Gesetz der Freiheit“: Der Christ wird durch das Verhalten des Heiden keinem Zwang unterworfen<sup>42</sup>. Er kann wieder heiraten.

Die Begründung ἐν δὲ (1) εἰρήνῃ κτλ.<sup>43</sup> ist für uns dunkel<sup>44</sup>. Im Zusammenhang kann sie sich nur auf die Erklärung der Freiheit beziehen<sup>45</sup>.

<sup>36</sup> „Sonst“; Verkürzung eines irrealen Falles. Ind. Praes. im Hauptsatz eines Irrealis ist sehr selten. Zur Brachylogie vgl. Röm 11<sup>18</sup>; Bl-Debr 483; J. Blinzler in: Ntl. Aufsätze (Festschr. J. Schmid), 1963, 26 Anm. 13.

<sup>37</sup> An einen Stand der Unschuld des Kindes ist nicht gedacht. Dieser Gedanke findet sich Arist 15, 11; Athenag Resurr mort 14; Aland 75ff.

<sup>38</sup> Kümmel; A. Oepke, ZNW 29, 1930, 83ff.; v. Campenhausen, Begründung 22.

<sup>39</sup> R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum, 1930, 209 Anm. 1: ungetaufte Kinder aus christlichen Ehen; „sonst könnten die Kinder nicht als Argument in Anwendung gebracht werden.“

<sup>40</sup> Heinrici, Allo; H. Windisch, ZNW 28, 1929, 121. Schlatter (begründet: ὑμεῖς sei bei Paulus immer an die Gesamtgemeinde gerichtet; das stimmt nicht, s. Blinzler 27; vgl. 6π. 7s. 28 usw.).

<sup>41</sup> Blinzler 23ff.: Paulus macht keinen Unterschied zwischen getauften und ungetauften Kindern. τέκνον bezeichnet nicht das Alter, sondern die Abstammung. Besorgnis kann nur aufkommen über getaufte(!) Kinder aus Mischehen. Es ist zu unterscheiden: Der ungläubige Gatte ist heilig geworden, die Kinder sind heilig. Bei dieser Deutung auf getaufte Kinder wird das ganze Problem unverständlich.

<sup>42</sup> Lietzmann: οὐ δεδούλωται ist nicht scharf zu fassen; Sinn: „ist nicht sklavisch an den anderen Teil — oder: an die Ehe — gebunden“. Nein, „grundsätzlich“!

<sup>43</sup> καλεῖν ἐν: rufen, um im Frieden zu sein, 1Thess 4<sup>7</sup>; Eph 4<sup>4</sup>.

<sup>44</sup> L. Nieder, Die Motive der religiös-sittlichen Paränese in den paulinischen Gemeindebriefen, 1956, 52ff.: Es handle sich nicht um eine angefügte Begründung, sondern δέ breche die Überlegung ab und stelle als den höheren Gesichtspunkt den Gedanken des Friedens heraus. Sinn?

<sup>45</sup> J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe, Festschr. R. Bultmann, 1954, 255ff., will von V. 16 aus (s. d.) erklären: V. 16 ist Konzession, die sofort wieder eingeschränkt wird: „Gott hat uns aber zum Frieden berufen. Denn vielleicht kannst du deinen Gatten retten.“ Dann ist V. 16 Parenthese; δέ erhält den vollen, ad- versativen Sinn.

Übrigens denkt Paulus nicht an den Fall, daß sich die Geschiedenen wieder versöhnen könnten (→ V. 17).

V. 16: Ist der Sinn von V. 15b unklar, so ist der von V. 16 kontrovers. Die Auslegung hängt an der Deutung von τί γὰρ οἶδας εἰ . . . Seit den Kirchenvätern<sup>46</sup> will man εἰ im Sinn von εἰ μὴ verstehen: „ob du nicht (doch) deinen Gatten rettetest“<sup>47</sup>. Aber nach dem Zusammenhang ist εἰ = „ob“<sup>48</sup>. Paulus denkt nicht an Wiederverheiratung (nach Versöhnung); der Friede gilt unabhängig vom Verhalten des heidnischen Partners.

### 7:17-24 Eschatologische Freiheit

17 Sondern (oder: Nur; oder: Doch)<sup>1</sup> wie es jedem der Herr zugeteilt hat, wie  
jeden Gott berufen hat, so soll er wandeln. Und so ordne ich (es) in allen Ge-  
18 meinden an. Ist jemand als Beschchnittener berufen, so soll er sich nicht (eine Vor-  
haut) überziehen lassen. Ist jemand mit der Vorhaut berufen, soll er sich nicht  
19 beschneiden lassen. Die Beschneidung ist nichts, und die Vorhaut ist nichts,  
20 sondern das Halten der Gebote Gottes. Jeder soll in dem (Be)ruf, in dem er  
21 berufen wurde, bleiben. Bist du als Sklave berufen, so soll es dich nicht be-  
kummern. Sondern auch wenn du frei werden kannst, so bleibe um so lieber  
22 dabei<sup>2</sup>. Denn der im Herrn berufene Sklave ist freigelassener des Herrn. Eben-  
23 so ist der berufene Freie Sklave Christi. Ihr seid bar gekauft worden. Werdet  
24 nicht Sklaven von Menschen! Jeder, Brüder, soll vor Gott darin bleiben, worin  
er berufen wurde.

<sup>46</sup> Blinzler 32 Anm. 46.

<sup>47</sup> Vgl. die Diskussion dieser These durch Heinrici, Weiß, Rob-Pl. Sie ist erneut von J. Jeremias a.a.O.; Chr. Burchard, ZNW 52, 1961, 73ff. Zu εἰ = εἰ μὴ s.: 2Reg 12:22; Joel 2:14; Jon 3:9; Joseph und Asenet 11p. 54, 12f.: τίς γὰρ οἶδεν εἰ ὄψεται (sc. Gott) τὴν ταπεινώσιν μου . . . καὶ οὐκ τεیرهσει με. Ps-PhiloAnt IX 6: Et quis scit si pro hoc zelabitur deus, ut liberet nos de humiliatione nostra? Epict II 20,30: πόθεν οὖν οἶδας, εἰ αἰ αἰσθήσεις ἡμᾶς ψεύδονται; („ob uns nicht“). Zur Sache s. KG II 533: εἰ und εἰάν in indirekter Frage „haben an sich weder bejahende (ob nicht) noch verneinende (ob) Bedeutung“. Diese ergibt sich erst aus dem Zusammenhang. Wie Jeremias, Burchard auch S. Kubo, NTS 24, 1977/78, 539.

<sup>48</sup> Heinrici: „ob nicht“ paßt nicht, weil im Zusammenhang οὐ δεδούλωται die Pointe ist. Ähnlich Rob-Pl mit Hinweis auf εἰ μὴ V. 17. Doch entkräftet Jeremias 259 Anm. 14 diesen: εἰ μὴ (= πλὴν) ist im Blick auf die Ausnahmen V. s. 11a. 15a.b gesagt, wenn nicht überhaupt nach Harder (→ V. 17) auszulegen ist. Weiß: Wäre εἰ = εἰ μὴ, so wäre V. 14. 15a Parenthese. Erst mit ἐν δὲ εἰρήνῃ würde Paulus zur Mahnung zurückkehren; diese Auslegung spricht „aller Natürlichkeit Hohn“. Freilich muß Weiß einen gewissen Widerspruch zwischen V. 14 und V. 16 zugeben.

G. Ringshausen (Seminararbeit): Wenn man übersetzt „vielleicht“, wird V. 17 unklar. Paulus sagt: „Was weißt du, ob . . .“ Es kommt nur darauf an: Wie dir der Herr zugeteilt hat . . . Zu εἰ s. Schwyzer II 687: „Durch nähere Beziehung zu bestimmten Verben kann der Bedingungssatz zum abhängigen Fragesatz werden.“ H. Greeven, NTS 15, 1968/69, 386 Anm. 4: Die Übersetzung „vielleicht“ ist mit dem Kontext kaum vereinbar.

<sup>1</sup> Siehe die Erklärung.

<sup>2</sup> Siehe Bauer s. vv. μᾶλλον und χράομαι.

Es ist müßig, zu streiten, ob V. 17 das Bisherige zusammenfasse<sup>3</sup> oder einen neuen Einsatz darstelle (Rob-Pl). εἰ μὴ kann man so oder so auffassen<sup>4</sup>. Mit dem Vorigen verknüpft die Anlehnung an V. 7 und die Aufnahme des Stichwortes καλεῖν aus V. 15b. Der Gedanke von V. 7 wird jetzt allgemein formuliert: Wie die Gabe individuell ist und den Menschen nicht schematisiert, so kommt sie zu ihm an seinen individuellen Ort, nicht in eine Situation, die auf Grund abstrakter Kriterien wie eine allgemeine Theorie über die Sündigkeit, die Bedingungen des Heils bestimmt wird. Nicht nur die Gabe an sich, sondern ihr Eintreffen ist geschichtlich. Jeder bekommt seine Gabe, seinen „Teil“<sup>5</sup>. Die Alternative von „geistlichen“ oder „natürlichen“ Gaben ist nicht zu stellen. Paulus analysiert nicht den Menschen an sich und die Fähigkeit des „geistlichen“ Menschen, sondern mahnt den Christen als den, der er ist — mit seinen Gaben. Hier wird die Unterscheidung von heilig und profan irrelevant<sup>6</sup>. So kann Paulus die Verben μερίζειν und καλεῖν synonym gebrauchen und einmal den Herrn, einmal Gott als den Geber nennen. Die beiden ὡς-Sätze sind gleichbedeutend<sup>7</sup>.

Die Gnade schafft die Freiheit: Der Ruf trifft mich als den, der ich bin. Ich muß nicht erst durch eine Leistung die Voraussetzung dafür schaffen, daß ich ins Heil komme. Das ist die Konkretisierung des sola gratia. Und: die Gnade erreicht die Welt und hält mich in meiner Weltlichkeit fest. Keine Veränderung meines Status, die ich herbeiführe, kann mein Heil befördern. Die Aufforderung zum „Bleiben“ ist dialektisch: Auch das „Bleiben“ ist keine Methode, das Heil zu schaffen. Sondern es stellt eben dar, daß kein Heilsweg der Leistung einzuschlagen ist. Der Sinn des Bleibens wird aus der Eschatologie (s. u.) und aus dem Kirchengedanken verständlich: In der Kirche sind die weltlichen Unterschiede schon aufgehoben, aber nicht direkt, etwa durch die Verwirklichung eines Sozial-

<sup>3</sup> Weiß: V. 17 ist Übergang, faßt V. 1-16 zusammen.

<sup>4</sup> Lietzmann: εἰ μὴ zeigt, daß V. 16 nicht als weitere Begründung zu V. 15a. gehört („ob du nicht vielleicht . . .“). Wenn eine gedankliche Verbindung besteht, dann wird durch V. 17 speziell οὐ δεδοῦλωται bestätigt. G. Harder, *Miszelle zu 1. Kor. 7<sup>17</sup>*, ThLZ 79, 1954, 367 ff. Es liegt eine echte Einleitung eines Konditionalsatzes vor, vgl. 4Reg 5<sup>17</sup>; Hi 33<sup>33</sup>; Sir 12<sup>3</sup>; 3Makk 5<sup>32</sup>. Die beiden ὡς-Sätze sind nicht parallel. ὡς κέκληκεν gibt die Regel. ὡς μεμέρικεν enthält eine Einschränkung derselben: „Wenn nicht, wie jedem der Herr die Gaben zugeteilt hat, . . .“

Das ist sprachlich künstlich und sachlich falsch. Das individuelle Moment im Glaubensverständnis des Paulus ist mißverstanden.

<sup>5</sup> Weiß zieht die Lesart ἐμέρικεν vor. Das Perf. sei Angleichung an κέκληκεν. μερίζειν: Sir 45<sup>20</sup>; 4Makk 13<sup>10</sup>; Röm 12<sup>3</sup>; 2Kor 10<sup>12</sup>. Weiß: Wenn vom natürlichen Stand die Rede ist, liegt ein stoischer Grundsatz vor, vgl. OvidFast II 674: qua fueris positus in statione, mane. Aber dazu paßt nicht κύριος als Subjekt, sondern θεός; daher die Umstellung in §.

<sup>6</sup> Typisch E. Neuhäusler, *Ruf Gottes und Stand des Christen*, BZ NF 3, 1959, 43 ff.: κλησις ist nicht profan; der irdische Stand ist vom höheren umschlossen.

<sup>7</sup> Gegen Harder.

programms, sondern eschatologisch. Man kann jede Anweisung der folgenden Kapitel als Anwendung dieser Dialektik verstehen. V. 17b bekräftigt die Allgemeingültigkeit dieses „Prinzips“<sup>8</sup>. Die Bemerkung setzt nicht notwendig voraus, daß in Korinth eine bewußte Gegenposition vertreten wurde, vgl. 11 16. Paulus vertritt nicht ein Prinzip der Einheit der Kirchenordnung. Er kämpft ja gerade gegen die Schematisierung, welche eine bestimmte Weise der κλησις postuliert:

V. 18 zeigt, daß der Sinn der allgemeinen Regel gerade die Freistellung des Individuums ist. Das drückt sich schon in Diatribenstil, der direkten Anrede aus<sup>9</sup>. ὡς κέκληκεν von V. 17 wird aufgenommen und am Beispiel der Beschneidung erklärt, das in einer aus Juden und Heiden gemischten Gemeinde ohne weiteres verständlich ist<sup>10</sup>. Der Jude soll seinen „Stand“, in dem ihn Gott antrifft, nicht ändern<sup>11</sup>, um der Gnade als Gnade gerecht zu werden, ebenso der Heide<sup>12</sup>. In der Kirche ist der natürliche Stand nichts mehr; er ist „in Christus“ aufgehoben<sup>13</sup>. Er besitzt keine positive und keine negative Heilmächtigkeit mehr. Daher ist er frei, aber nicht beliebig: eine Änderung würde ihm solche Mächtigkeit zuschreiben<sup>14</sup>. Das wäre ein Mißverständnis der Gnade und der Verlust der Freiheit.

V. 19: Der Ausdruck (ἀλλὰ κτλ. . .) ist verkürzt, aber verständlich<sup>15</sup>. οὐδέν ἐστιν ist streng auf das Heil bezogen. Es handelt sich nicht um eine abstrakte Gleichheitsidee. Gerade dieses οὐδέν ἐστιν bedeutet ja, daß der Jude weiterhin Jude bleibt<sup>16</sup>. Was gilt und was möglich ist: der Gehorsam jedes Einzelnen an seinem ihm zugewiesenen Ort, also in der Welt.

<sup>8</sup> Weiß hält auch diesen „ökumenischen“ Satz für eine Interpolation, → 1s.

<sup>9</sup> Vgl. V. 18-20 mit 21-24. Beide Abschnitte klingen gleich aus. Die Vordersätze schweben zwischen Frage- und Bedingungssatz; paralleler Bau, aber mit Abwechslung (Weiß).

<sup>10</sup> Man braucht nicht anzunehmen, daß in Korinth wirklich Fälle von Beschneidung oder Epispasmus vorgekommen seien. Es wird — anders als im Gal — z.B. keine judaistische Forderung sichtbar.

<sup>11</sup> Zur Operation vgl. 1Makk 1 15; AssMos 8s; Bill IV 31 ff.; Lietzmann z. St.; M. Hengel, Judentum und Hellenismus, WUNT 10, 1973, 137.

<sup>12</sup> Das ist für Paulus die theologische Grundlage der Vereinbarung auf dem Apostelkonvent; sie ist kein Kompromiß, sondern theologische Konsequenz.

<sup>13</sup> 12 13; Gal 3 28; das Beispiel von Mann und Frau kann Paulus hier nicht brauchen.

<sup>14</sup> Darum steht die Änderung gerade nicht frei. Doughty (→ S. 142 Anm. 28) 197: Die weltliche Situation des Menschen ist „nicht einfach ein Zustand . . . in dem er ‚bleibt‘, sondern vielmehr auch eine ‚Verantwortungssituation‘, in der er handelt“. Ja — aber in diesem Falle ist das Bleiben ein Verhalten. Anders als die Stoa unterscheidet Paulus nicht zwischen außen und innen und macht die Freiheit nicht zum Ergebnis der Arbeit an sich selbst.

<sup>15</sup> ἀεροβυστία ist wohl aus ἀεροποσθία entstanden, Bl-Debr 1204. Wörtlich: Act 11s. Übertragen: das Heidentum, Röm 2 15f.; Gal 5 6 15. Abstractum pro concreto „die Unbeschnittenen“ Röm 3 30 usw. περιτομή: die Beschneidung als Ritus Gal 5 11 und als Zustand Röm 2 25. Bildlich Röm 2 29. Abstr. pro concr. Röm 3 30 usw.

<sup>16</sup> Weiß hält den Satz für ein Zitat, vgl. Gal 5 6 15; nach Euthalius stammt er aus einem Apokryphon Mosis. Paulus redet, „wie man unter aufgeklärten Diaspora-Juden



V. 20 schließt sich glatt an, vgl. V. 17. Fraglich ist, ob κλησεις hier nach V. 17<sup>17</sup> den Akt der Berufung meint<sup>18</sup> oder den Stand der „Berufung“<sup>19</sup>. Das Bleiben im eigenen Stand ist, wie das Bleiben in der Welt, nicht ein Zugeständnis an die Tatsachen, sondern echte theologische Konsequenz.

Der Abschnitt V. 21–24 ist in sich geschlossen. V. 21 erklärt den Grundsatz von V. 20 am Beispiel des Sklaven<sup>20</sup>. Die Form der direkten Anrede ist sachgemäß: Die eschatologische Gleichheit von Sklaven und Herrn ist ja keine psychologische. Getröstet werden muß der Sklave. Das geschieht so, daß er nicht etwa auf eine bessere, jenseitige Zukunft getröstet wird, sondern über den Zustand einer solchen Trostbedürftigkeit hinausgeführt wird — durch die zunächst überraschende Aufforderung, von der Möglichkeit, frei zu werden, keinen Gebrauch zu machen<sup>21</sup>: ἀλλ' εἰ καὶ κτλ.<sup>22</sup> . . . μᾶλλον χρῆσαι<sup>23</sup>: Was ist zu ergänzen? In Frage kommen zwei gegensätzliche Möglichkeiten: a) τῆ δουλείᾳ<sup>24</sup>; b) τῆ ἐλευθερίᾳ<sup>25</sup>: Wenn du frei werden kannst, lasse dich befreien. Dann stehen sich in V. 21a und b die beiden Möglichkeiten des Sklaven gegenüber<sup>26</sup>. Da es sich um Trost handelt, ist trotz des Aorists zu ergänzen τῆ δουλείᾳ<sup>26a</sup>.

und Proselyten reden würde“; vgl. Röm 2<sup>12f. 25. 28f.</sup>; JosAnt XX 41. Ja! Aber nun ist zu fragen, in welcher Weise hier die Situation aufgeschlossen wird. Gegen Weiß' Auffassung vom Adiphoron: Bultmann, GuV I 46.

<sup>17</sup> Und 1<sup>20</sup>? s. d.

<sup>18</sup> K. L. Schmidt, ThW III 492ff.; Kümmel.

<sup>19</sup> Lietzmann. Von der Wortbedeutung her ist keine Entscheidung möglich, s. Bauer s. v. Auch ἡ ἐκλήθη ist zweideutig: a) (Akt) durch den er berufen wurde; b) (Stand) in dem er berufen wurde.

<sup>20</sup> Zum sozialen Stand der Gemeinde vgl. 1<sup>20f.</sup>.

<sup>21</sup> Zur sozialen Frage und speziell zur Sklavenfrage: J. Vogt, Sklaverei und Humanität im klassischen Griechentum, AAMainz 1953(4), 159ff.; W. L. Westermann, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity, 1955; M. Pohlenz, Der hell. Mensch, 1947, 387ff.; H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, 1935; R. Gayer, Die Stellung der Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus, Diss. Zürich 1976.

<sup>22</sup> Weiß: Selbst wenn du die Mittel hättest, dich loszukaufen. Sklaven kaufen sich selber frei: Bömer II 121f. Rob-Pl: καὶ bezieht sich nicht auf εἰ, sondern auf δύνασαι.

<sup>23</sup> χρᾶσθαι ohne Objekts-Dativ Epict II 21<sup>20</sup> 23<sup>17</sup> usw. Bauer s. v.

<sup>24</sup> Lietzmann: Nur diese Deutung paßt, weil ja der Sklave getröstet wird: Er verliert nichts, wenn er die bürgerliche Freiheit nicht hat. So auch Schmiedel, der freilich zugibt, daß dann der Aorist χρῆσαι seltsam ist. H. Bellen, JAC 6, 1963, 177ff.: Verzicht auf Freilassung ist als asketische Leistung besser.

<sup>25</sup> Rob-Pl, Schlatter, mit Hinweis auf den Aorist und Verbindung von καὶ mit δύνασαι.

<sup>26</sup> Das wäre Anwendung des Grundsatzes der Neutralität, allerdings einer stoisch, nicht paulinisch verstandenen. Epict II 6, 18 τί σοι μέλει, ποία ὁδῶ καταβῆς εἰς Ἄιδου; ἴσαι πᾶσαι εἰσιν. Vgl. die Formalisierung Ign Pol 4s.

<sup>26a</sup> S. S. Bartchy, Mallon chresai, SBL Diss Ser 11, 1973: Warst du bei deiner Berufung Sklave? Don't worry . . . Wenn du freigelassen bist, lebe gemäß Gottes Ruf. Ähnlich P. Stuhlmacher, Der Brief an Philemon, 1975, 45. P. Trummer, Bibl 56, 1975, 344ff.: Nutze die Freiheitschance!

Paulus ruft nicht zu stoischer Gleichgültigkeit auf und pflegt nicht das Ressentiment von Unterdrückten. Das wird aus der Eschatologie verständlich. Durch sie wird die bürgerliche Freiheit als nur bürgerliche festgestellt. In der Kirche ist sie kein Wert<sup>27</sup>.

V. 22: In der Begründung wird Freiheit und Dienst nach beiden Seiten ausgeführt. Die Variation im Parallelismus (beim Sklaven: ἐν κυρίῳ!) deutet die Inkongruenz der Sache an. Diese ist durch die Wortwahl auf den ersten Blick verdeckt, erscheint aber bei näherem Zusehen um so klarer: Die Ausdrucksweise, der im Herrn berufene Sklave<sup>28</sup> sei Freigelassener des Herrn, paßt ja nicht<sup>29</sup>. Wäre er freigelassen, wäre er — unbeschadet einer Klientel- und Pietätspflicht — eben frei. Es gilt vielmehr: Wenn er im Herrn ist, diesem gehört, ist er eschatologisch, von der Sünde, frei<sup>30</sup>. ἀπελεύθερος ist er nicht im Verhältnis zum Herrn, sondern zu seinem einstigen Sklavenstand<sup>31</sup>. Beide Sätze gehören zusammen: Der Freie ist wirklich frei als Sklave Christi. In dieser Dienstbarkeit besteht das Gemeinsame, die Freiheit des Sklaven und des bürgerlich Freien.

Die Forderung, δοῦλος eines Gottes zu werden, ist radikal un griechisch<sup>32</sup>.

V. 23 spinnt das Motiv der Freilassung weiter: Ihr seid um Geld gekauft (→ 6<sup>20</sup>). Deißmann will den Gedanken wieder aus der sakralen Sklavenfreilassung erklären, wie sie in Delphi geübt wurde: Der Sklave wird durch Scheinverkauf an Apollo freigelassen (LvO 274 ff.). Aber abgesehen davon, daß für Paulus die Art des Loskaufs unwesentlich ist (er sagt nicht, von wem gekauft; man darf gar nicht fragen, wem der Preis bezahlt wird), ist Deißmanns Interpretation des Inschriftenmaterials

<sup>27</sup> Es wäre natürlich absurd, auf den problematischen Charakter mancher Freilassungen hinzuweisen: Manchmal will der Sklave nicht freigelassen werden, weil er dadurch seinen materiellen Schutz verliert. Paulus setzt voraus, daß die Freiheit ein menschlicher Wert ist. Bömer II 16.

<sup>28</sup> ἐν ist nicht instrumental, sondern nach der ἐν κυρίῳ-Formel auszulegen: wer als Sklave berufen wurde, so daß er jetzt im Herrn ist. An dieser Stelle ist klar, daß der κύριος-Titel nicht durch „Christus“ ersetzt werden kann.

<sup>29</sup> Betont ἀπελεύθερος κυρίου die Freiheit (Lietzmann) oder die Dienstpflicht (Kümmel)? Im Widerspiel von V. 22a und b eindeutig die Freiheit. F. Lyall, NTS 17, 1970/71, 73 ff.: Hintergrund ist das römische Recht: Der Freigelassene ist frei und doch noch an seinen Patron gebunden.

<sup>30</sup> Röm 6<sup>18</sup> 8; Gal 5<sup>1</sup>; K. H. Rengstorff, ThW II 276 ff.; H. Schlier, ThW II 492 ff.

<sup>31</sup> Lietzmann: Der Sinn ist nicht „aus der Sklaverei des Herrn entlassen“, sondern „von diesem aus der Sklaverei befreit“.

<sup>32</sup> Bömer 136: Die Gleichzeitigkeit von Freiheit und Knechtschaft ist für den Griechen undenkbar. Das drückt auch das Oxymoron (ebd. Anm. 1) aus: Der Freie ist freiwillig dem Gesetz wie ein Sklave untertan. Nur eine Scheinparallele ist Ditt Or 383, 171 ff. (Inscription des Antiochos I. von Kommagene auf dem Nemrud Dag): Antiochos hat „Musiker“ für den Kult gestiftet und ordnet an, niemand dürfe die „Hierodulen“ μήτε αὐτῶ καταδουλώσασθαι μήτε εἰς ἕτερον ἀπαλλοτριῶσαι τρόπῳ μηδενί.

falsch<sup>33</sup>. Abgesehen vom Motiv des Loskaufs liegen die stoischen Parallelen näher (Weiß). Doch bleiben sie formal, da ihnen die Dialektik von Freiheit in der Dienstbarkeit fremd ist<sup>34</sup>. Die abrundende Aufforderung *μὴ γίνεσθε κτλ.* zeigt sowohl die Möglichkeit der Freiheit als auch die Forderung, sie konkret zu verwirklichen.

V. 24 ist Wiederholung von V. 17. Aber was heißt *παρὰ θεῶν*? Es ist wohl — in unklarer Ausdrucksweise — der Gedanke von V. 22 angedeutet. Eine spezielle Deutung von *μένειν* schlägt Deißmann (LvO 277) vor: Er verbindet es mit *παρὰ θεῶν* und sieht darin eine Anspielung auf die *παραμονή*, die bei der sakralen Freilassung eine Rolle spielt<sup>35</sup>. Diese Deutung erledigt sich durch das oben Gesagte ebenso wie durch den Sprachgebrauch des Paulus: *παρά* ist = *ἐνώπιον*.

### 7<sup>25-40</sup> Über die Jungfrauen (und Unverheirateten)

- 25 Über die Jungfrauen aber habe ich keinen Befehl des Herrn. Ich sage aber meine Meinung als einer, dem vom Herrn die Barmherzigkeit widerfahren ist,  
 26 Vertrauensmann zu sein. Ich meine nun, daß dies wegen der bevorstehenden (oder: gegenwärtigen) Not gut sei - daß es für den Menschen gut sei, so zu

<sup>33</sup> Abschließend handelt darüber Bömer 134ff.: In der Tat bestehen zahlreiche Anklänge im Vokabular. Aber der delphische Brauch war zwar weithin anerkannt, aber lokal begrenzt; er war offensichtlich seinerseits vom Orient her angeregt. Vgl. das jüdische Material vom Nordufer des Schwarzen Meeres (Bömer 101ff.): In Delphi gehört der Sklave nur formell dem Gott. Es besteht keine Bindung an diesen.

<sup>34</sup> Stob III 2, 38 (Bion): *οἱ ἀγαθοὶ οἰκέται ἐλεύθεροι, οἱ δὲ πονηροὶ ἐλεύθεροι δοῦλοι πολλῶν ἐπιθυμιῶν.* Epict I 19,9: „*ἐγὼ σοι δείξω ὅτι κύριός εἰμι.*“ „*πόθεν σύ; ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν. ἢ δοκεῖς ὅτι ἐμελλεν τὸν ἴδιον υἱὸν εἶναι καταδουλοῦσθαι; τοῦ νεκροῦ δέ μου κύριος εἶ· λάβε αὐτόν.*“ Epict IV 7,16f.: *εἰς ἐμὲ οὐδεὶς ἐξουσίαν ἔχει. ἡλευθέρωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἔγκωκα αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, οὐκέτι οὐδεὶς δουλαγωγῆσαι με δύναται.*

<sup>35</sup> Das Stichwort *παραμονή* kommt in etwa einem Viertel der Urkunden vor, s. Bömer 38ff. Es bedeutet die Verpflichtung, daß der Freigelassene eine Zeitlang im Dienst des Freilassenden bleibt, meist bis zu dessen Tod, „also praktisch weiterhin Sklave bleibt“. Deißmann erklärt: Delphi verlangt Ausharren beim alten, Paulus bei einem neuen Herrn. Bömer: Das ist falsch. Nach Paulus soll jeder bleiben, wo er ist. Und in den jüdischen Inschriften von Pantikapaion (Kertsch) gibt es keine Entsprechung zu *μένειν*. Deißmann 273 verweist auf Inscr Pont Eux II 52f.: Der Freigelassene soll sich treu zur Synagoge halten. Bömer: Dann wäre hier eine normale *παραμονή* angeordnet, „also eben die, die Deißmann nicht will“. Siehe zu den Inschriften von Pantikapaion noch Bömer 103ff.: Der Freigelassene soll zunächst zur Synagoge gehen, dort beten und eine bestimmte Zeit verweilen. Das meint *προσκαρτέρησις*. Das ist nicht die übliche *παραμονή*. Gemeint ist nicht ein dauerndes Verweilen in oder bei der *προσευχῇ*. Beachte, daß in Nr. 53 die *παραμονή* noch eigens ausbedungen wird. Religiöse Pflichten, die der Freigelassene übernimmt: Bömer 64ff.; vgl. SEG XIV 1957, 529; A. Cameron, HThR 32, 1939, 143ff.

27 sein<sup>1</sup>. Bist du an eine Frau gebunden, so suche keine Trennung! Bist du frei  
 28 von einer Frau, so suche keine Frau! Wenn du aber doch heiratest, so hast du  
 nicht gesündigt<sup>2</sup>, und wenn die Jungfrau heiratet, so hat sie nicht gesündigt.  
 Freilich werden solche Leute Trübsal für das Fleisch haben. Ich aber möchte euch  
 29 schonen. Das sage ich, Brüder: Die Zeit ist gedrängt. Fernerhin, daß (oder: Daß  
 30 fernerhin<sup>3</sup>) die, die Frauen haben, seien, als hätten sie keine, und die weinen,  
 31 als weinten sie nicht, und die kaufen, als behielten sie es nicht, und die die Welt  
 32 nützen, als benützten sie sie nicht. Denn die Gestalt dieser Welt vergeht. Ich  
 möchte aber, daß ihr ohne Sorgen seid. Der Unverheiratete sorgt sich um die  
 33 Angelegenheiten des Herrn, wie er dem Herrn gefalle. Der Verheiratete sorgt  
 34 sich um die Angelegenheiten der Welt, wie er seiner Frau gefalle, und ist so  
 gespalten<sup>4</sup>. Und die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgt sich um die  
 Angelegenheiten des Herrn, daß sie heilig an Leib und Geist sei<sup>5</sup>; die Ver-  
 heiratete aber sorgt sich um die Dinge der Welt, wie sie ihrem Mann gefalle.  
 35 Das sage ich zu eurem eigenen Besten, nicht um euch eine Schlinge überzu-  
 werfen, sondern zu ungestörter Anständigkeit und Beharrlichkeit bei (oder:  
 36 gegen) Gott. Wenn sich aber einer gegen seine Jungfrau unanständig zu ver-  
 halten glaubt, wenn er (oder: sie) überreif ist und es so sein muß, soll er tun,  
 37 was er will. Er sündigt nicht; sie sollen heiraten<sup>6</sup>. Wer aber in seinem Herzen  
 feststeht und keine Not hat, sondern Gewalt über seinen eigenen Willen hat  
 und in seinem Herzen beschloffen hat, seine Jungfrau (als solche) zu bewahren,  
 38 der tut wohl. Also: Wer seine Jungfrau (ver)heiratet, tut wohl, und wer sie

<sup>1</sup> Nom. des substantivierten Inf.: B1-Debr 399. Lietzmann löst auf: a) νομιζω τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν, ὅτι ὁ ἀνθρώπος οὕτως ἐστίν; b) νομιζω ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.

<sup>2</sup> Sinn: sündigst du nicht. Futurischer Aorist nach einer futurischen Bedingung: B1-Debr 333a.

<sup>3</sup> Ἰνα für Imperativ (vulgär): B1-Debr 387a. (τὸ) λοιπὸν kann aufgefaßt werden: a) als lockere Übergangswendung „weiterhin“; b) begründend „also“ (hellenistisch) B1-Debr 451a; c) zeitlich (A. Cavallin, *Eranos* 39, 1941, 121ff.). B1-Debr 451a: Aus dem asyndetischen λοιπὸν wird hellenistisch ein begründendes „also“ (Polyb, Epict; IgnEph 111); Mayser II<sup>3</sup> 146,5ff. Polyb I 15,11: λοιπὸν ἀνάγκη συγχεῖν τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ὑποθέσεις εἶναι ψευδεῖς. Epict I 22,15 II 5,16 usw. Cavallin: Bei Polyb hat λοιπὸν über τὸ λοιπὸν gesiegt. Primär ist die zeitliche Bedeutung; sie wird nicht abgelöst. Epict I 10,5 II 15,8. Logisches λοιπὸν: Polyb IX 26a,2; Epict II 10,19. Interjektion: Phil 31; 1Clem 64 — wohl ebenfalls von der zeitlichen Bedeutung her entwickelt. Nicht „übrigens“ (S. 143)! A. Fridrichsen, *KunglHumVetenskaps-Samfundet i Uppsala, Årsb* 1943, 24ff.: In 11a „sonst“, hier aber logisch; Epict II 12,24. Ἰνα zieht die logische Konsequenz, die durch λοιπὸν markiert wird.

<sup>4</sup> Lesarten: 1. καὶ μεμέρισται· καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἀγαμος καὶ ἡ παρθένος μεριμνᾷ . . . P 15 B sa. 2a) καὶ μεμέρισται ἢ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἢ ἀγαμος μεριμνᾷ . . . D. b) μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος· ἢ ἀγαμος μεριμνᾷ . . . G TertAmbrAmbst. 3. καὶ μεμέρισται καὶ ἡ γυνὴ ἢ ἀγαμος καὶ ἡ παρθένος· ἢ ἀγαμος μεριμνᾷ . . . P 46 R A. Lesart 1 ist vorzuziehen (mit Lietzmann), 2 ist Glättung, 3 Kombination von 1 und 2.

<sup>5</sup> Lesarten: 1. τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι P 46 A P Minuskeln 33.69. 2. καὶ σώματι καὶ πνεύματι P 15 G R. 3. καὶ τῷ σώματι καὶ τῷ πνεύματι R B. 4. σώματι καὶ πνεύματι D. Zuntz 199f. (für Nr. 1).

<sup>6</sup> Der Impf. Praes. bezeichnet die Qualität des Verhaltens, B1-Debr 336a.

39 nicht (ver)heiratet, tut besser. Die Frau ist gebunden, solange ihr Mann lebt.  
 Wenn aber der Mann entschläft, ist sie frei, zu heiraten, wen sie will, nur:  
 40 im Herrn. Selbiger ist sie aber nach meiner Meinung, wenn sie so bleibt. Auch  
 ich glaube den Geist Gottes zu haben.

Der Abschnitt 7<sup>25-40</sup> ist offenbar wieder eine direkte Antwort auf eine Anfrage.

V. 25: Was unter „Jungfrauen“ zu verstehen sei, ist — überflüssigerweise — heftig umstritten: Jungfrauen<sup>7</sup>, nicht etwa *virgines subintroductae*<sup>8</sup>. Zur Form des Ratschlags vgl. V. 10<sup>9</sup>. ὡς<sup>10</sup> ἐλεημένος: eine ähnliche Beteuerung rundet V. 40 ab. πιστός bedeutet nach 1Thess 24 „Vertrauensmann“<sup>11</sup>.

V. 26 bringt endlich die schon lange zu erwartende eschatologische Begründung ausdrücklich. Die Ausdrucksweise läßt die eschatologische Grundstimmung erkennen, die Angst. Sie ist die Folie der Hoffnung, die dadurch gesetzt ist, daß der Richter Christus ist, „in“ dem sich die Gläubigen befinden. Wieder gibt Paulus seine Ansicht, nicht einen Befehl. Der Ausdruck ist nicht klar: Weist τοῦτο zurück oder voraus, sc. auf ὅτι? Das Letztere ist anzunehmen. Die Unklarheit besteht auch in dem ὅτι-Satz: Heißt οὕτως εἶναι „bleiben, wie man ist“ oder „bleiben, wie ich bin bzw. wie die παρθένοι sind“<sup>12</sup>? ἀνάγκη ist apokalyptischer Terminus<sup>13</sup>. Die

<sup>7</sup> Allo mit Verweis auf Apk 144: unverheiratete Männer und Frauen. Dagegen Kümmel: Das wäre ein ungewohnter Sprachgebrauch; und in V. 28 ist der Sinn eindeutig. Daher nützen auch die Nachweise nichts, daß παρθένος in weiterem Sinn gebraucht werden kann, z. B. IgnSm 131: ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναίξιν καὶ τέκνοις καὶ τὰς παρθένας τὰς λεγομένας χήρας. H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, 1960 weist darauf hin, daß auf den jüdischen Inschriften in Rom fünfmal Mädchen im Alter von 15—22 Jahren als παρθενική bezeichnet werden. Er vermutet angesichts dieses Alters, daß sie verheiratet waren, vgl. die Nennung einer „jungfräulichen“ Gattin (Nr. 81. 319. 242). Abwegig J. M. Ford, NTS 10, 1963/4, 361 ff.: junge Witwen und Witwer, die erst einmal verheiratet waren; πιστός V. 25: „faithful to one wife“! παρθένος: G. Delling, ThW V 824 ff.

<sup>8</sup> So Weiß, Lietzmann. Weiß: V. 28 — οὐχ ἡμαρτες — setzt voraus, daß ein Gelübde gebrochen wurde. παρθένοι sind Männer und Frauen, welche Jungfräulichkeit gelobt haben.

<sup>9</sup> Weiß meint, γνώμη sei stärker als συγγνώμη; kaum. δίδοναι: vgl. Diod Sic XX 16, 1.

<sup>10</sup> ὡς: Bl-Debr 425s: „als einer, der . . .“; „in der Überzeugung, daß ich . . .“

<sup>11</sup> πιστός wird auf syrischen Inschriften geradezu titular gebraucht, s. Bauer s. v.; E. Peterson, *Εὐς θεός*, 1926, 32 ff. 309. AchTat VIII 151: πιστός „Vertrauensposten“. Bachmann findet hier eine ironische Reaktion auf eine Bemerkung im Brief der Korinther. Aber die Analogie in V. 40 weist in andere Richtung.

<sup>12</sup> D. h. im Zusammenhang: unverheiratet. Lietzmann: Wenn man οὕτως versteht „so wie man ist“ (V. 20. 24), bekommt man einen glatteren Übergang zu V. 27, aber einen fremden Gedanken: Paulus bezeichnet als positives Gut nur die Ehelosigkeit; der Nachdruck liegt auf V. 27b. Das ist zu fein nachgedacht.

<sup>13</sup> Und festes Motiv der apokalyptischen Erwartung. 4Esr 51ff. 61ff. 91ff.; Jub 2311ff. usw. Dasselbe gilt von θλίψις: vgl. Mk 1319 mit Lk 2123; Zeph 118. Ehe in der Apokalypik: sy Bar 1013.

Alternative, ob ἐνεστώς „gegenwärtig“ oder „bevorstehend“ heißt, ist aufzulösen: die „anstehende“ Not: imminet<sup>14</sup>.

V. 27: Zum Stil s. Bl-Debr 464. 494 (Auflösung einer Periode in unverbundene Glieder; Antistrophe und Anastrophe: λύσιν → λέλυσαι).

Das Verständnis der Gedankenführung hängt mit der Auffassung von οὕτως V. 26 zusammen (s. o.). Aber warum springt Paulus zum Mann über<sup>15</sup>? Offenbar zur Illustration. So kann er von dem Grundsatz „Jeder in seiner κλησίς“ ausgehen und ihn nun — über die unverheirateten Männer — auf die Jungfrauen beziehen (V. 28). μὴ ζητεῖ λύσιν ist an sich nach V. 10f. überflüssig, hier aber wegen des Hinweises auf die ἀνάγκη, welche man als Grund für ein Auseinandergehen anführen könnte, wiederholt<sup>16</sup>.

V. 28: Paulus erklärt<sup>17</sup>, in welchem Sinn er nicht befiehlt, sondern rät: Sich anders zu verhalten ist nicht Sünde. Er rät im Blick auf die äußere<sup>18</sup> Bedrohung in der „letzten bösen Zeit“; θλίψις ist gleichbedeutend mit ἀνάγκη<sup>19</sup>. Für den Gebrauch von γαμεῖν/γαμεῖσθαι gelten nicht mehr die klassischen Regeln<sup>20</sup>. Der Artikel vor παρθένος ist generisch<sup>21</sup>.

V. 29–31 bringen eine breite eschatologische Interpretation des Verhaltens in der Welt mit klarem gedanklichem Duktus: Paulus geht vom eschatologischen Bild aus, das er schon in V. 26 und 28 andeutete: in V. 29a und wieder abrundend am Schluß von V. 31. Innerhalb dieser Klammer ist die Eschatologie unmittelbare Auslegung des Existierens. Das Bild: Die Zeit (sc. der Welt) ist verkürzt<sup>22</sup>. Das sachliche Verständnis hängt an

<sup>14</sup> Gegenwärtig: Xenoph Hell II 1, 6: τὰ ἐνεστηκότα πράγματα. 3Makk 110: βοηθεῖν τοῖς ἐνεστῶσιν (Rez. q: τῇ ἐνεστώσει ἀνάγκη). Unmittelbar bevorstehend: 1Makk 8<sup>24</sup> 12<sup>44</sup>; zu 8<sup>24</sup> vgl. JosAnt XII 418; 3Makk 3<sup>24</sup>. Auch wenn an einigen Stellen bei Paulus die Bedeutung „gegenwärtig“ feststeht (3<sup>22</sup>; Röm 8<sup>38</sup>; Gal 1<sup>4</sup>), so ist doch jeweils nach dem Kontext zu deuten und das Moment des „Anstehens“ zu berücksichtigen; 2Thess 2<sup>1</sup>. Bevorstehend (wenn ἐνεστώσης zu lesen ist): PLond 904, 20.

<sup>15</sup> Das kann man als Argument dafür anführen, daß παρθένοι den weiteren Sinn von ἄγαμοι habe.

<sup>16</sup> Weiß: λύσις bedeutet nicht Scheidung, sondern Befreiung von einer Verpflichtung, dem geistlichen Verlöbnis. Paulus hat zwei Personen im Auge und bestimmte Jungfrauen, vgl. V. 28: ἡ παρθένος; Xenoph Cyr I 1, 4: λελύσθαι ἀπ' ἀλλήλων „autonom sein“. Teles p. 10f. Hense: γέρων γέγονας· μὴ ζητεῖ τὰ τοῦ νέου. ἀσθενής πάλιν· μὴ ζητεῖ τὰ τοῦ ἰσχυροῦ. . . . ἄπορος πάλιν γέγονας· μὴ ζητεῖ τὴν τοῦ εὐπόρου διαίταν.

<sup>17</sup> τοῦτο δέ φημι: vgl. 15<sup>50</sup>.

<sup>18</sup> Dies hier der Sinn von σάρξ; zum Dativ s. Bl-Debr 190<sup>3</sup>; 2Kor 12<sup>7</sup>.

<sup>19</sup> Hier ist der eschatologische Sinn vollends klar durch das Futurum und den nachgeschickten Satz V. 29a.

<sup>20</sup> Bauer s. v.; Bl-Debr 101 (zu dem attischen γήμη neben hellenistischem γαμήσης).

<sup>21</sup> → Anm. 16 (Weiß). Anders als von Weiß ist der Artikel generisch zu fassen (Rob-Pl). Auch Lietzmann findet, daß hier allgemein von der Jungfrau die Rede ist, nicht nur von der geistlich Verlobten.

<sup>22</sup> Es genügt, nach V. 31 zu deuten: nur noch kurz. Man braucht nicht an das spezielle Motiv der Verkürzung der Leiden durch Gott zugunsten der leidenden Gerechten (Mk 13<sup>30</sup>) zu denken. Paulus will mit diesem Satz nicht apokalyptischen Trost spenden.

ὡς μή<sup>25</sup>. Diese Stelle scheint zunächst der am stärksten stoisch bestimmte Passus der Paulus-Briefe zu sein und das Ideal der Ataraxie zu preisen, die durch innere Distanzierung vom äußeren Schicksal gewonnen wird<sup>24</sup>. Auch die eschatologische Begründung ist noch kein Einwand gegen diese Interpretation: Paulus könnte einfach das Weltbild ausgetauscht, aber die Welthaltung der stoischen Enthaltung übernommen haben. Der nicht-stoische Charakter des Weltverhältnisses erscheint erst im weiteren Zusammenhang: Paulus rät nicht, sich in das sichere und freie Innere zurückzuziehen, sondern im Betroffensein die Freiheit durchzuhalten<sup>25</sup>. Die Eschatologie ist wirklich Bestimmung der Lebensführung, während in der Stoa die Metaphysik nur Ausdruck der Welthaltung ist<sup>26</sup>. Der Hinweis auf das nahe Weltende von V. 29 wird abschließend wieder aufgenommen: παράγει κτλ.<sup>27</sup>. σχῆμα, „Gestalt“, ist hier nicht die Form, sondern das Wesen, also: die Welt selbst<sup>28</sup>.

V. 32. 33: Weiß will V. 29a eng an 31b anschließen und bezeichnet V. 32b-33 als den zweiten Teil der „Einlage“. Dazu bestimmt ihn mehr der Stil (zweimal zwei antithetische Stichen) als der Inhalt. Sachlich ist die Verknüpfung durch das Stichwort μεριμνᾶν bestimmend. Paulus spricht angesichts der nahenden Drangsal seelsorgerlich: Er will die Leser jetzt

<sup>24</sup> Der für diese Zeit ungewöhnliche Gebrauch des Akkusativs bei χρᾶσθαι (Bl-Debr 152a) ist offenbar durch καταχρᾶσθαι veranlaßt (Lietzmann). Zu καταχρᾶσθαι „nützen, benützen“ s. Bauer. Zur Sache vgl. Epict II 16,28: τὰ ἴδια τηρεῖν, τῶν ἀλλοτρῶν μὴ ἀντιποιεῖσθαι, ἀλλὰ διδομένους μὲν χρῆσθαι, μὴ διδόμενα δὲ μὴ ποθεῖν.

<sup>25</sup> Epict III 22,67-76; IV 7,5: ἐν μηδενὶ ποιεῖσθαι τὸ ἔχειν ταῦτα ἢ μὴ ἔχειν. Simpl in Epict p. 29,29f. Dübner: τὸ τοῖς μὴ ἐφ' ἡμῖν ὡς ἐφ' ἡμῖν οὐσι κεχρησθαι.

<sup>26</sup> Typisch die Umwandlung Act Pauli et Thecl 5: μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν. H. Braun, Die Indifferenz gegenüber der Welt bei Paulus und bei Epiktet, Ges. Studien 159ff.: Hier wie dort gilt das äußere Leben als ungesichert. Aber für Epiktet ist Gehorsam dem Menschen möglich, für Paulus nur im Wissen um den eigenen Ungehorsam.

<sup>27</sup> W. Schrage, Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalypstik, ZThK 61, 1964, 125ff. (in Auseinandersetzung mit N. A. Dahl, Christ, Creation and the Church, The Background of the NT [Festschr. C. H. Dodd], 1956, 422ff.) bestreitet stoischen Einfluß und behauptet apokalyptischen, vgl. 6Esr 1640ff.: „... so kommen auch die Leiden ohne Zögern auf die Erde. Und die Welt stöhnt und Schmerzen halten sie umfassen. Hört das Wort, mein Volk: Bereitet euch zum Kampf vor! Und in den Drangsalen benehmt euch so wie Fremdlinge auf Erden! Qui vendit, quasi qui fugiat, et qui emit, quasi qui perditurus. Qui mercatur, quasi qui fructum non capiat; et qui aedificat, quasi non habitaturus. Qui seminat, quasi qui non metet. sic et qui vincam putat, quasi non vendematurus. Qui nubunt, sic quasi filios non facturi; et qui non nubunt, sic quasi vidui.“ Die Analogien sind deutlich. Aber wieso soll durch diesen späten Text stoischer Einfluß ausgeschlossen werden?

<sup>28</sup> Vgl. quoniam festinans festinat saeculum pertransire 4Esr 426; Ps 1434.

<sup>29</sup> PhilostrVitApoll VIII 7: καὶ τί τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου; PGM IV 1139: σχῆμα κόσμου.

schon in die Freiheit von der Sorge führen<sup>29</sup>. Die Ausdrucksweise ist hier rein asketisch: dem Herrn oder der Welt, als deren Repräsentant der Ehegatte fungiert, zu „gefallen“<sup>30</sup>. Man wird freilich fragen, wieweit die Formulierung ad hoc überspitzt ist. Sie steht ja unter dem Vorzeichen des Ratschlags; der Weltverzicht wird nicht gesetzlich reguliert. Auf der anderen Seite schimmert ein Verständnis von Heiligkeit durch, wonach diese eingeübt wird, um eine höhere Stufe im Gottesverhältnis zu erreichen.

Zu V. 32 ist noch der Anfang von V. 34 zu ziehen: *καὶ μεμέρισται*. Also: Der Verheiratete besorgt Weltliches und ist dadurch gespalten<sup>31</sup>. Der asketische Einschlag ist sichtbar. Aber er wird auch hier nicht zum Prinzip erhoben<sup>32</sup>.

V. 35 hält den Gesichtspunkt von V. 32 fest<sup>33</sup>. Paulus nimmt bürgerliche Moralbegriffe auf, welche nicht absolute, sondern konventionelle Werte bezeichnen<sup>34</sup>. Sie fügen sich in das Gesamtbild der frühchristlichen Moral ein<sup>35</sup>. Der Gedanke der „ungeteilten“ Hingabe wird durch *ἀπερισπάστως* ins Gedächtnis gerufen<sup>36</sup>.

V. 36-38 besprechen einen besonderen Fall. Es ist aber umstritten, welchen: Ist die *παρθένος* die Tochter oder die Braut<sup>37</sup>? Die traditionelle

<sup>29</sup> Sorge als Weise des Verfallenseins: R. Bultmann, ThW IV 593ff. Das Wort fehlt in der Stoa, bei Philo und Josephus; dafür steht *φροντίζειν*.

<sup>30</sup> „Gefallen“: 1Thess 2<sup>15</sup> 4<sup>1</sup>; Röm 8<sup>8</sup>; 2Kor 5<sup>8</sup>.

<sup>31</sup> Übersetzt man (wie die Zürcher Bibel): „Und verschieden ist auch das Verhalten der Frau und der Jungfrau“, so erhält man keinen vernünftigen Sinn. Es ist mit Lietzmann anzunehmen, daß die Lesart von P 15 B sa P bg Urtext ist. „Daran war anstößig sowohl das den parallelen Satzbau störende *καὶ μεμέρισται* als auch das *ἄγαμος* bei *γυνή*.“ Das wird in verschiedenen Formen korrigiert, z. B. durch Umstellung von *ἄγαμος* und andere Abteilung (D<sup>87</sup> G usw.). Einen Mischtext haben P 46 & A bo. Die *ἄγαμος* kann Witwe oder Geschiedene sein.

<sup>32</sup> *σῶμα* und *πνεῦμα* sind keine dualistischen Begriffe. Sie bezeichnen zusammen den ganzen Menschen.

<sup>33</sup> Zu τὸ σύμφορον (häufiger ist der Plural τὰ συμφέροντα) vgl. 6<sup>12</sup>. Lietzmann fragt, ob diese starke Beteuerung Reaktion auf einen Vorwurf sei. Ebd.: Die harte Form von V. 35b entsteht aus der Angleichung an πρὸς τὸ ὑμῶν αὐτῶν σύμφορον. Sinn: ἵνα καλοὶ πάρεδροι τοῦ κυρίου ἀπερισπάστως γένησθε. βρόχος: „Lasso“. Was ist das tertium comparationis, die Freiheitsberaubung oder das Zu-Fall-Bringen? περιβάλλειν: PhiloMos II 252; JosBell VII 250.

<sup>34</sup> τὸ εὐσχημον Epict IV 1,163; Ehreninschriften. εὐπάρεδρος „beharrlich“. Das Wort ist nicht vor Paulus belegt. EuripMed 843: τῇ σοφίᾳ πάρεδροι; JosBell I 78 παρεδρεύειν von Schülern.

<sup>35</sup> 1Thess 4<sup>12</sup>; Röm 13<sup>13</sup>; Phil 4<sup>8</sup>; 1Kor 14<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> Sap 16<sup>11</sup>; Sir 41<sup>2</sup>; Lk 10<sup>38ff</sup>; Epict III 22,69: Angesichts der Lage gilt: μὴ ποτ' ἀπερίσπαστον εἶναι δεῖ τὸν Κυνικόν, ὄλον πρὸς τῇ διακονίᾳ τοῦ θεοῦ, ἐπιφοιτῶν ἀνθρώποις δυνάμενον, οὐ προσδεδεμένον καθήκουσιν (Pflichten) ἰδιωτικοῖς οὐδ' ἐμπελεγμένον σχέσεων, ἀς παραβαίνων οὐκέτι σώσει τὸ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ πρόσωπον, τηρῶν δ' ἀπολεῖ τὸν ἄγγελον καὶ κατὰσκοπον καὶ κήρυκα τῶν θεῶν.

<sup>37</sup> Im letzteren Falle hätte *γαμίζειν* V. 38 die Bedeutung von *γαμεῖν*, was möglich ist, s. u. Übersicht: W. G. Kümmel, Verlobung und Heirat bei Paulus (1Kor 7<sup>36-38</sup>),



Auslegung deutet auf Vater und Tochter<sup>38</sup>. Sie geht von V. 38 (γαμιζειν) aus. Dann ist gesagt: Wenn jemand gegen seine Tochter<sup>39</sup> unanständig zu handeln glaubt<sup>40</sup>, wenn sie(!) überreif ist<sup>41</sup>, dann ist er in seiner Entscheidung frei. ἐξουσία ist in diesem Fall die patria potestas. Der Vater kann ja nach antikem Recht frei verfügen<sup>42</sup>. Allerdings bestehen bei dieser Interpretation sprachliche Schwierigkeiten. θέλμα gebraucht Paulus sonst nur vom Willen Gottes. Profan steht das Wort oft vom geschlechtlichen Begehren des Mannes. Das führt (mit Kümmel) auf die Deutung: Er hat Verfügung über seinen eigenen Trieb. Dazu paßt der Ausdruck: κέριεν κτλ. Dann ist nicht der Vater gemeint, sondern der Bräutigam<sup>43</sup> und wirkliche Verlöbnisse<sup>44</sup>.

Die sprachlichen Schwierigkeiten entfallen, wenn man auf geistliche Verlöbnisse deutet, hier also den ältesten Beleg für das Syneisaktenwesen

Ntl. Studien für R. Bultmann, 1954, 275ff. (= Ges. Aufsätze, Heilsgeschehen u. Gesch., 1965, 310ff.).

<sup>38</sup> Theodor s. Staab 183. Chrysostomus, Theodoret, Augustin, Ambrosiaster; Schmiedel, Heinrici, Rob-Pl, Schlatter, Allo.

<sup>39</sup> παρθένος Tochter: Soph Oed Tyr 1463 usw. Geliebte: s. Kümmel 291 Anm. 60. Die Schwierigkeit ist jedoch, daß der Sinn „Tochter“ nicht im Wort selbst liegt, sondern im Zusammenhang. In Kap. 7 weist bisher nichts in diese Richtung.

<sup>40</sup> ἀσχημονεῖν bezeichnet ein sittenwidriges Verhalten und paßt nicht so gut auf das Verhältnis von Vater und Tochter.

<sup>41</sup> Subjekt zu ἡ muß dann die Tochter sein. ὑπέρακος „über die Reife hinaus“. Bei dieser Deutung muß dieser Satz die Ursache des ἀσχημονεῖν anzeigen. Schwierigkeit: Ein Subjektswechsel ist durch nichts angedeutet. Und was heißt dann: καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι?

<sup>42</sup> Zur Rechtslage → S. 146 Anm. 8 und die dortige Lit. J. Carcopino, So lebten die Römer während des Kaiserreiches, 1959, 96ff. Die Ehe ist rechtsgültig „durch die ausdrückliche ἐγγύη(σις), d. i. die bindende Zusage des Brautvaters (bzw. überhaupt des κύριος der Braut) an den Bräutigam u. dessen Zustimmung“ (Delling, Eheschließung 724).

<sup>43</sup> Genau so sagt AchTat VIII 18,2 der Liebhaber: παρθένον γὰρ τὴν κόρην μέχρι τούτου τετήρηκα.

<sup>44</sup> Gegen die Deutung auf Verlöbnisse wird eingewandt, die Verlobung sei jüdischer (Bill II 393ff.) und römischer, nicht aber griechischer Brauch. Die ἐγγύησις ist in der Tat nicht die Verlobung, sondern der Heiratsvertrag; Hesych: ἐγγύα· γάμου ἀπογραφή; Preisigke s. v. ἐγγύησις. Sie kann unmittelbar vor der Hochzeit stattfinden, aber auch früher: Der Vater des Demosthenes ἐγγυᾷ vor seinem Tode seine Frau dem Aphobos und seine Tochter, die erst in zehn Jahren heiratsfähig wird, dem Demophon, Demosth XXVIII 15f. XXIX 43f. Auch das Wort νόμφη beweist nicht die Sitte der Verlobung, denn die νόμφη ist primär das Mädchen, das sich für die Hochzeit vorbereitet. Dennoch ist an der Sitte des Versprechens und Versprochenenseins nicht zu zweifeln. Antigone ist μελλόνυμφος (vgl. μελλόγαμος 628 codd.) des Haimon, SophAnt 633; vgl. auch ἀρμόζω Hdt V 47 IX 108. Belege aus späterer Zeit: W. Peek, Griech. Versinschriften, 1955, 658. 683. 1989 (= Griech. Grabgedichte, 1960, 276. 279. 460). Außerdem ist in der römischen Kolonie Korinth mit römischem und beim Juden Paulus und in der aus Juden- und Heidenchristen gemischten Gemeinde mit jüdischem Einfluß zu rechnen. Josephus setzt für κατεγγυᾶν die Bedeutung „verloben“ voraus.

findet<sup>45</sup>: Dann findet kein Subjektswechsel statt: Subjekt zu ἡ ist dann der geistliche Bräutigam<sup>46</sup>. Schwierigkeiten macht aber γαμίζειν in V. 38; doch sind sie nicht unüberwindlich<sup>47</sup>. Diese Deutung ist also sprachlich möglich, muß aber aus sachlichen Gründen abgelehnt werden<sup>48</sup>. Bei der Deutung auf wirkliche Verlöbnisse erklärt sich sachlich alles zwanglos<sup>49</sup>. γαμίζειν ist dann = γαμεῖν.

V. 39.40: Die Witwen. Voraus steht der (jüdisch formulierte) Grundsatz, der mit V. 10 übereinstimmt<sup>50</sup>. Zu der persönlichen Schlußbemerkung vgl. V. 25. Ist es ein Seitenhieb gegen die Pneumatiker in Korinth? Zur Erklärung genügt die Annahme: Paulus beruft sich auf Amt (V. 25) und Geist. Man braucht nicht die spezielle (aus 2Kor zu erhebende) Annahme, man habe ihm in Korinth schon zur Zeit der Abfassung des 1Kor den Geist abgesprochen.

### Freiheit und Götzenopfer Kap. 8-10

Das neue Thema<sup>1</sup> herrscht bis 11<sup>1</sup>. Auch die zweite Hälfte von Kap. 11 ist noch mit diesem Abschnitt verknüpft, durch die Ausführungen über das Abendmahl, vgl. 10<sup>14ff.</sup> mit 11<sup>23ff.</sup> Trotz der von Paulus angegebenen einheitlichen Thematik finden sich im Inneren dieses Abschnittes erheb-

<sup>45</sup> Siehe das Referat bei Kümmel. Die sicheren Belege sind spät, die frühen Belege sind unsicher. HermSim IX 10<sup>ff.</sup> beweist nicht Syneisaktentum, sondern nur Hochschätzung des ungeschlechtlichen Verkehrs zwischen Christen verschiedenen Geschlechts. Die Deutung von Did 11<sup>11</sup> auf geistliche Ehen von Propheten (Knopf) ist ganz unsicher.

<sup>46</sup> Kümmel 287: „In V. 38 bleibt der τὸς Subjekt bis γαμείτωσαν, wo die παρθένος leicht in den Plural hinzuzudenken ist. Und daß dabei vorausgesetzt ist, daß die παρθένος mit dem Beschluß des seinen Trieben verfallenen oder standhaltenden männlichen Partners einverstanden ist, kann man ohne weiteres voraussetzen.“ καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι s. H. Chadwick, NTS 1, 1954/5, 267: Der Ausdruck weise eher auf Druck von außen, durch die gesellschaftliche Sitte, gehe also nicht auf geistliche Verlöbnisse.

<sup>47</sup> Siehe Lietzmann. Der Grammatiker Apollonius Dyscolus (2. Jh. n. Chr.) unterscheidet das Kausativum γαμίζειν von γαμεῖν (Gramm Gr II 2 p. 400 Uhlig). Aber die Regel wird nicht eingehalten, s. Moulton-Milligan s. v.

<sup>48</sup> Gegen Deutung auf subintroductae: A. Oepke, ThLZ, 77, 1952, 449ff.; J. Leal, VerbDom 35, 1957, 97ff.

<sup>49</sup> In καὶ οὕτως κτλ. sieht Weiß einen Euphemismus. Kümmel: Paulus macht als Jude darauf aufmerksam, daß die Verpflichtung der Verlobten zum Eheschluß besteht, wenn die Situation es fordert.

<sup>50</sup> Es ist daher nicht nötig, zu psychologisieren (so Weiß: Frauen, die in gemischten Ehen unter schwerem Druck leben). Vielmehr bereitet Paulus die Auskunft vor, daß die Witwe wieder heiraten darf. κοιμᾶσθαι ist geläufiger Euphemismus für „sterben“.

<sup>1</sup> Zu περὶ vgl. 7<sup>1</sup>.<sup>25</sup> 12<sup>1</sup>.

liche Risse und Spannungen, welche literarkritische Operationen herausfordern<sup>3</sup>. Das zeigt schon ein Überblick über den Gedankengang: Kap. 8: über die εἰδωλόθυτα; Kap. 9: über die ἐξουσία des Apostels (wobei man über die sachliche Beziehung von 9<sub>24-27</sub> verschiedener Meinung sein kann, s. u.); Kap. 10<sub>1-22</sub>: Schriftbeweis und Sakrament als Argumente gegen die εἰδωλολατρία. Dann schließt 10<sub>23-11<sub>1</sub></sub> wieder an die Thematik von Kap. 8 an. Kap. 9 wirkt als Unterbrechung. Aber auch Kap. 8 und 10 zeigen ein Doppelgesicht. Es scheinen zwei Fragen durcheinanderzugehen: die Frage nach den εἰδωλόθυτα, also nach der (unheiligen) Substanz des Fleisches, und die Frage nach der εἰδωλολατρία, nach dem Akt des Essens als der Herstellung der Gemeinschaft mit den Götzen<sup>4</sup>. Die Argumentation des Paulus scheint zu schwanken<sup>5</sup>: In Kap. 8 und 10<sub>23-11<sub>1</sub></sub> stellt er sich grundsätzlich auf die Seite der „Starken“: Das Opferfleisch ist ungefährlich, kann also gegessen werden. Die Grenze der Freiheit wird nicht durch das Fleisch gezogen, sondern durch das Gewissen, die Bindung an den „schwachen“ Bruder. Die Starken werden ermahnt. In 10<sub>1-22</sub> dagegen scheint Paulus im Sinne der Schwachen zu votieren. Das Essen ist gefährlich. Alle werden gewarnt. Dort argumentiert Paulus mit dem Gedanken der Freiheit, die in der Gemeinde ihren Ort und damit ihre Bindung hat, hier mit dem Gedanken des Sakraments, das Gemeinschaft stiftet, die exklusiv ist. Nach dem Gewissen braucht hier gar nicht gefragt zu werden<sup>6</sup>.

Nun sind beide Formen der Argumentation sachlich paulinisch. Die Frage ist aber, ob Paulus im selben Atemzug so und so begründen kann. Hinzu kommt die Härte der Übergänge: von 8 zu 9<sub>1</sub>, von 9 zu 10<sub>1</sub>, von 10<sub>22</sub> zu 23. 10<sub>23</sub> kann man an Kap. 8 oder an 9<sub>27</sub> anschließen.

Immerhin warnen gerade auch solche mehrfachen Möglichkeiten, Zusammenhänge herzustellen, vor schematischen Zerteilungen.

<sup>3</sup> Weiß, Schmithals; zur Auseinandersetzung s. H. v. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, Marburger Theol. Stud. I, 1930, 1ff.

<sup>4</sup> Schmithals 86f. will die beiden Themen auf zwei Briefe verteilen: Brief A, zu dem 10<sub>1-22</sub> bzw. 14-22 gehört, handelt über εἰδωλολατρία (neben Unzucht 6<sub>12-20</sub>), Zuchtlosigkeit beim Abendmahl (11<sub>2-24</sub>), Auferstehung (15), Brief B über die εἰδωλόθυτα.

<sup>5</sup> Weiß 212f.; H. v. Soden 17f.

<sup>6</sup> Schmithals 215: Die Entscheidung des Briefes A (die „sakramentale“) ist anti-agnostisch. Die Gemeinde hat sie angenommen. Aber damit tauchte das neue Problem auf, ob man Götzenopferfleisch essen dürfe.

Weiß: Paulus ist offenbar durch die Schwachen auf die herrschende Lauheit aufmerksam gemacht worden. Sie fordern Bruch mit dem Heidentum; aber man erwidert ihnen: a) Das sei unmöglich (5<sub>10</sub>); b) die Erkenntnis ermögliche das Essen (so wie der Grundsatz πάντα ἔξεστιν die πορνεία erlaube).

Hurd 67: Der Abschnitt gehört zu den ruhigen Partien, in denen Paulus Sätze aus dem Brief der Korinther aufnimmt, aber nicht, um damit zu arbeiten, sondern um dagegen zu argumentieren. Im früheren Brief verlangte er kategorisch: Kein Götzenopferfleisch (216. 226)! Die Korinther erwiderten, daß sie im Essen nichts Unrechtes sehen.

Ein wesentliches Argument für die literarische Einheit ist die Paralleltät mit Röm 14<sub>1</sub>–15<sub>18</sub><sup>6</sup>. Dieser Passus des Römerbriefs ist ja nicht lange nach den Korintherbriefen verfaßt und stellt deutlich eine Überarbeitung und Weiterführung von 1Kor 8–10 dar. Was im 1Kor in aktueller Auseinandersetzung formuliert wird, ist dort (in dem Brief an die ihm persönlich nicht bekannte römische Gemeinde) mehr allgemein gefaßt.

Unabhängig von der literarkritischen Frage kann festgestellt werden:

1. Das in Korinth geübte Verhalten ist nicht zufällig (etwa aus Gleichgültigkeit), sondern programmatisch; es ergibt sich aus dem Enthusiasmus; es ist Praktizierung der „Erkenntnis“ und der aus ihr gewonnenen Freiheit<sup>7</sup>.

2. Paulus argumentiert, ob er mit dem Gedanken von Freiheit und Gewissen oder mit dem Sakraments- und Kirchengedanken arbeitet, im Sinne seiner dialektischen Theologie.

Zwei Sachprobleme stellen sich. Das eine betrifft das Wesen der Gruppe der „Schwachen“: Ist auch ihre Position weltanschaulich bedingt, etwa durch judenchristlichen Einfluß, oder sind sie einfach — schwach<sup>8</sup>? Zweitens: Paulus geht nicht auf das „Aposteldekret (Act 15<sup>20f. 29</sup> 21<sup>25</sup>) ein, das doch das Essen bzw. Meiden von εἰδωλόθυτα reguliert. Warum nicht? Weil er es nicht kennt, da es zur Zeit des 1Kor noch nicht erlassen war? Oder ignoriert er es bewußt? Wenn ja, warum<sup>9</sup>?

<sup>6</sup> H. v. Soden 21 gliedert: 1. Exposition 1Kor 8 par. Röm 14; 2. Schriftbeweis und 3. Resolution 1Kor 10 par. Röm 15.

<sup>7</sup> Weiß meint, anfangs habe es sich lediglich um naive Unbefangenheit gehandelt. Nachträglich sei sie weltanschaulich begründet worden. Das ist weder psychologisch wahrscheinlich, noch entspricht es dem Tenor der Argumentation des Paulus. Auf jeden Fall befindet sich die Diskussion nunmehr auf der weltanschaulichen Stufe. Schmithals hält das Verhalten der Korinther für „typisch gnostisch“ (214). Das kann es sein; Justin Dial 35<sub>1</sub> (Tryphon): καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τῶν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγόμενων Χριστιανῶν πυνθάνομαι ἐσθλὴν τὰ εἰδωλόθυτα καὶ μηδὲν ἐκ τούτου βλάπτεσθαι λέγειν. Justin stellt fest, daß es sich um Gnostiker handle. Vgl. weiter Iren I 6<sub>3</sub> (Valentinianer), I 24<sub>5</sub> (Basilides), I 26<sub>3</sub> (Nikolaiten; Apk 2<sub>6</sub>; vgl. 215. 20. 24). Zur Begründung des Verhaltens in Korinth bedarf es aber nicht der „Gnosis“ im technischen Sinn. Die Andeutungen von 81-6 weisen in eine andere Richtung.

<sup>8</sup> Dupont, Gnosis 282ff. hält die Schwachen für Judenchristen. Dagegen R. Bultmann, JTS NS 3, 1952, 20ff. mit Hinweis auf 87. G. Theißen, EvTh 35, 1975, 155ff.: Die Starken gehören den oberen, die Schwachen den unteren Schichten an.

<sup>9</sup> T. W. Manson in: Studies in the Gospels and Epistles, 1962, 200: Die ganze Frage ist durch die Kephas-Leute aufgebracht. Paulus verschweigt das Aposteldekret, weil es nach seiner Meinung für rein heidenchristliche Gemeinden nicht gilt. Nicht überzeugend: Wäre es in die Debatte geworfen, könnte er es nicht übergehen. Auch C. K. Barrett, NTS 11, 1965, 138ff. rechnet mit einer petrinischen Gegenaktion gegen Paulus. Die freie Haltung des Paulus bringt ihn in den Gegensatz zur Kephas-Gruppe; damit ist seine apostolische Autorität in Frage gestellt. Und sie bringt ihn in eine unerwünschte Nähe zu den korinthischen „Gnostikern“. Aus dieser doppelten Front wird die Thematik von Kap. 9 und die Stellung dieses Kapitels verständlich.

Jedenfalls ist jede Verknüpfung der Petrus-Leute mit dem Aposteldekret abwegig. Wir kennen dessen Entstehung nicht. In Korinth war es keiner Gruppe bekannt.

Es gibt keine Spur einer Ablehnung oder Umgehung des Aposteldekrets durch Paulus. Weder er selbst noch die Gemeinde in Korinth kennen es<sup>10</sup>. Wieder ist die Parallele im Römerbrief zu beachten. Wäre das Dekret bekannt gewesen, hätte es Paulus dort nicht stillschweigend übergehen können.

Paulus eröffnet die Argumentation<sup>11</sup> in 8:1-6 mit einem Stück theologischer Prinzipienlehre über die Funktion der Liebe für die Gotteserkenntnis. Er prüft die „Erkenntnis“, auf welche man sich in Korinth beruft, auf ihre Grundlagen hin. Er begnügt sich nicht damit, ihren Inhalt zu untersuchen. Dieser ist an sich richtig. Paulus erklärt aber, daß das Verhältnis zu Gott bzw. den Göttern nicht erst eine Folge der Erkenntnis ist, sondern daß diese selbst schon ein Verhalten ist. Er fragt, in welches Verhältnis ich mich zu Gott bereits gesetzt habe, wenn ich ihn zum Gegenstand meiner Erkenntnis mache und dann diese Erkenntnis in ein Prinzip umsetze, das ich autonom handhaben kann. Paulus fragt also nicht nur nach dem Wissen der Gegner, sondern nach ihrer Existenz.

### 8:1-6 Das Kriterium des Verhaltens: Liebe und Erkenntnis

- 1 Was das Götzenopferfleisch angeht<sup>1</sup>, so wissen wir: Wir alle haben Erkenntnis. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber baut auf. Wenn einer meint, er  
 2 habe etwas<sup>2</sup> erkannt, so hat er noch nicht sachgemäß erkannt. Wenn aber einer  
 3 Gott liebt, der ist von ihm erkannt<sup>3</sup>. Was nun das Essen des Götzenopfer-  
 4 fleisches angeht, so wissen wir, daß kein Götze in der Welt existiert und daß kein  
 5 Gott in der Welt existiert als der eine. Denn wenn auch sogenannte Götter  
 6 existieren, sei es im Himmel oder auf der Erde, wie (in der Tat) viele Götter

<sup>10</sup> Es ist ja nicht erst hier ignoriert, sondern schon vorher bei der Besprechung des Problems der *πορνεια*.

<sup>11</sup> Weiß gliedert: a) 1-3; b) 4-6; c) = a), nämlich Anwendung von 1-3: 7-13. Zur Sache: K. Niederwimmer, Erkennen und Lieben, KuD 11, 1965, 75ff.

<sup>1</sup> *περὶ* kann nicht von *γνωσις* abhängig sein. Das ergibt sich 1. aus der Entsprechung zu den übrigen Eröffnungen mit *περὶ*; 2. aus der Wortstellung; 3. aus V. 4; 4. aus dem absoluten Gebrauch in V. 7. 5. Die Sache ist vollends klar, wenn ein Zitat vorliegt (s. die Erklärung).

<sup>2</sup> Siehe nächste Anm.

<sup>3</sup> om. *τι* in V. 3: P 46 Tert Orig; om. *τὸν θεόν*: P 46 ClemAl; om. *ὑπ' αὐτοῦ* P 46 ClemAl 8\* 33. Durch die Kürzungen entsteht ein sehr prägnanter Text, der freilich im ganzen nur durch P 46 gedeckt ist. Zuntz 31f. hält ihn für ursprünglich, vermischt aber Textkritik, Exegese und Psychologie: Nur die Kurzfassung füge sich dem Gedankengang logisch ein. Aus einer Zufügung habe sich die andere ergeben. Damit ist aber der merkwürdige Befund der Überlieferung nicht erklärt. Offenbar setzt der Kurztext die (alexandrinische) Entwicklung des Begriffs *γνωσις* (und *ἀγάπη*) voraus. Die Streichungen in V. 3 wurden durch V. 3 leicht möglich gemacht, ob dort *τι* ursprünglich ist oder nicht. Auch im Folgenden ist die Übereinstimmung zwischen P 46 und Clemens (mit durchgehender Tendenz zu Kürzung) zu beachten.

6 und viele Herren existieren, so existiert doch für uns nur ein Gott, der Vater<sup>4</sup>, aus dem alles ist, und wir zu ihm<sup>5</sup>, und ein Herr, Jesus Christus, durch den alles ist, und wir durch ihn.

V. 1: εἰδωλόθυτον ist eine jüdische, polemische Bildung gegen das griechische ἱερόθυτον (10<sup>28</sup>)<sup>6</sup>.

Für seine Antwort kann sich Paulus auf den schon 6<sub>12</sub> zitierten und von ihm anerkannten Satz πάντα ἔξεστιν stützen<sup>7</sup>. Offenbar greift er auch in 8<sub>1</sub> direkt ein korinthisches Schlagwort auf und anerkennt es grundsätzlich, durch οἶδαμεν, womit er sich und die Leser zusammenfaßt<sup>8</sup>: πάντες γινώσκωμεν. Man kann fragen, ob πάντες zum zitierten Schlagwort gehört oder eine Zutat des Paulus ist. Für die letztere Annahme spricht die Tatsache, daß es in Korinth ja „Schwache“ gibt, welche diese Erkenntnis nicht haben. Dann würde Paulus durch den Zusatz „πάντες“ den Starken klar machen, daß sie die „Schwachen“ als gleichberechtigt anzuerkennen haben; auch sie haben ja noch nicht die sachgemäße Einsicht erreicht. Doch läßt sich bei dieser Annahme die Argumentation schwer verstehen, vor allem die Eröffnung: ἡ γινῶσις φυσιοῦ. Man wird also πάντες zum korinthischen Schlagwort zählen. Die Starken können so sprechen; sie ignorieren die anderen. In diese Richtung weist auch V. 7, wo Paulus ihre Behauptung einschränkt: Ich erkläre euch, daß nicht alle die Erkenntnis haben<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> ὁ πατήρ ist Apposition. Das entspricht sprachlich V. 4 und sachlich dem Kontext. Anders offenbar Lietzmann, der in der Übersetzung ὁ πατήρ als Prädikat behandelt: „... so ist doch für uns nur der eine Gott der Vater.“ Dann ist die Parallelität zwischen der Aussage über Gott und über den Herrn gestört.

<sup>5</sup> Zur Konstruktion s. Bl-Debr 297 (vgl. 469): nicht semitisierende, pleonastische Setzung des Personalpronomens, sondern „Anknüpfung eines logisch zum Relativsatz parallelen Satzes mit καὶ... αὐτοῦ“, auch in der klassischen Sprache unanstößig; s. KG II 432f.; vgl. 2Pet 2<sub>3</sub>.

<sup>6</sup> 4Makk 5<sub>2</sub>; Act 15<sub>29</sub> (nicht 30) 21<sub>25</sub>; Apk 21<sub>4.20</sub>. Das rabbinische Äquivalent ist מִתֵּיבָּ שֶׁר בְּשָׂרָא פִּיטְרָא Fleisch von Opfern für Tote = Götzen; vgl. AbZar II 3 (Akiba): Fleisch, das zum Götzendienst hineingebracht wird, ist erlaubt, solches, das herauskommt, ist verboten, weil es wie Opfer für Tote ist; Bill III 377. Für den Fall in Korinth ist die Stelle unergiebig. Es handelt sich um pure Theorie, da dem Juden ja nur der Genuß von rituell geschlachteten Tieren erlaubt ist.

<sup>7</sup> Rechnet man 6<sub>12</sub> zu Brief A und 8<sub>12</sub> zu B, so ergibt sich keine wesentlich verschiedene Diskussionslage. Dann sind eben jene Ausführungen in Korinth schon etwas früher bekannt geworden. 10<sub>23</sub> enthält denselben Grundsatz; diese Stelle gehört unbestritten zum gleichen Brief wie 8<sub>1</sub>.

<sup>8</sup> Den Plural wird man besser als kommunikativen denn als briefstilistischen fassen. οἶδα μὲν zu lesen ist eine Notauskunft.

Weiß 214: „Die Wiederholung des ‚Wir‘ im Haupt- und Nebensatz ist nur dann erträglich, oder οἶδαμεν ὅτι vor dem kommunikativen ἔχωμεν ist nur dann nicht allzu überladen, wenn die Worte πάντες ἔχωμεν γινώσκωμεν (sic!) Zitat sind.“

<sup>9</sup> Natürlich muß man mit der Möglichkeit rechnen, daß Paulus hier selbständig formuliert: Ich gehe von der Tatsache aus, daß wir alle das elementare Wissen über Gott

Daß eine bestimmte Parole im Hintergrund steht, zeigt auch der sachliche Gehalt der Erkenntnis: Sie ist nicht nur ein formales Vermögen, das sich mit vielfachen Gegenständen befassen kann (etwa Erkenntnis der Naturgesetze oder moralischer Gesetze). Sie hat den spezifischen Inhalt: εἰς θεός, mit der Konsequenz: also sind die Götzen nicht-existent. Damit ist die theoretische Grundlage für die praktizierte Freiheit gegeben<sup>10</sup>.

Das spezifische Verständnis des Wesens der befreienden Gnosis ist bis jetzt noch offen: Sie kann als Aufklärung über das Wesen der Götter im Sinn der Popularphilosophie verstanden sein oder als Erleuchtetsein des Pneumatikers oder als spezifisch gnostischer Durchblick durch Welt und Sein<sup>11</sup>. Dabei ist damit zu rechnen, daß diese Möglichkeiten nicht immer rein zu unterscheiden sind.

Die Korinther handhaben ihre Erkenntnis noch naiv, noch nicht auf der gnostischen Stufe der Reflexion des Erkennenden auf sich selbst. Sie wissen sich im Besitz von pneumatischen Kräften, scheinen aber noch keine gnostische Theorie über das Verhältnis von Erkennendem und Erkanntem im Vorgang des Erkennens selbst entwickelt zu haben. In dieser Hinsicht ist ihnen Paulus voraus und ist insofern „gnostischer“ als sie. Es fällt auf: obwohl die γῶσις für Paulus wie die Korinther ein χάρισμα ist, handelt es sich in 8<sub>1-8</sub> um objektives Wissen, das zwar Konsequenzen für den Wissenden hat, aber nicht schon eo ipso die Verwandlung mit sich führt<sup>12</sup>. Paulus setzt denn auch mit seiner Kritik bei den Lehrensätzen an: Zunächst stellt er gegen die korinthische Position die scharfe, bewußt allgemein formulierte These: ἡ γῶσις φυσιοῦ. Er nimmt zunächst gar keine Rücksicht darauf, daß es auch sachgemäßes Erkennen gibt, sondern gibt sein Urteil über das, was in Korinth als solches betrieben wird. Der Sinn von γῶσις ist durch die Gegenüberstellung mit ἀγάπη klar: Die korinthische γῶσις bemächtigt sich ihres Gegenstandes<sup>13</sup>,

besitzen. Aber dann kann er nicht wohl einwenden (V. 7): οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γῶσις. Denn diese Erkenntnis haben auch die Schwachen. Zur Gedankenführung (unter der Voraussetzung, daß Paulus zitiert) s. J. Jeremias, Abba 273f.

<sup>10</sup> Daß aber die γῶσις „der Inbegriff der korinthischen Verkündigung bzw. die zentrale Geistesgabe“ sei (Schmithals 135), ist weit übertrieben. Gewiß sind die Erkennenden Pneumatiker, und sie behaupten, daß die Erkenntnis für sie charakteristisch sei. Aber γῶσις bezeichnet noch nicht das Ganze der religiösen Existenz. Vgl. Anm. 12.

<sup>11</sup> Zur Weiterbildung im Sinne der eigentlichen Gnosis vgl. Evang Phil 110: „Wer die γῶσις der Wahrheit besitzt, ist ἐλεύθερος. Der ἐλεύθερος aber sündigt nicht . . . Die γῶσις der ἀλήθεια erhebt die Herzen, d. h. sie macht sie ἐλεύθερος. Die Liebe aber erbaut.“ Hier ist φυσιοῦν positiv interpretiert als: „die Herzen erheben“; vgl. Clem Al Strom VII 104f. (GCS III 73<sup>298</sup>).

<sup>12</sup> Dupont unterscheidet in seinem Buche durchweg die γῶσις, die alle besitzen, von der γῶσις als χάρισμα.

<sup>13</sup> Gott wird faktisch, wenn auch nicht im Bewußtsein der „Gnostiker“, zum Mittel der Emanzipation des einzelnen; Erkenntnis wird zur Selbsterbauung auf Kosten des anderen.

damit des „Bruders“. Die Liebe dagegen ist der Verzicht auf geistliche Gewaltausübung. Den Kommentar zu ἀγάπη gibt Kap. 13, zu οἰκοδομεῖ Kap. 12 und 14 (vgl. bes. 10<sup>23</sup>), wo der Gegensatz von Freiheitsparole (im korinthischen Verständnis) und „Aufbau“ sichtbar wird<sup>14</sup>. οἰκοδομεῖν bezieht sich bei Paulus nicht in erster Linie auf die „Erbauung“ des Einzelnen (so sekundär 14<sup>4</sup>), sondern auf den Aufbau der Gemeinde (s. ebd.)<sup>15</sup>.

V. 2 erläutert den Hieb gegen die γῶσις, indem er sachgemäße und unsachgemäße Erkenntnis unterscheidet. Sie ist nicht an sich selbst ein Wert. Sie ist verfehlt, wenn sie sich ihren „Gegenstand“<sup>16</sup> vorstellt und meint, damit schon die richtige Einstellung zu ihm gewonnen zu haben.

οὕτω κτλ.: Die vermeintlich Vollkommenen müssen noch Fortschritte machen, um zur sachgemäßen<sup>17</sup> Einstellung zu ihrem „Gegenstand“ zu kommen. Ihre Illusion, am Ziel zu sein, wird destruiert, wie 4<sup>8</sup>, aber mit neuen Argumenten<sup>18</sup>.

Das Kriterium gibt V. 3: die Liebe zu Gott<sup>19</sup>. Man erwartet: „Wer Gott liebt, der erkennt ihn richtig.“ Aber der Gedanke wird bewußt umgebogen. Dabei lehnt sich Paulus an ein verbreitetes religiöses Motiv an, die Korrespondenz zwischen Erkennen und Erkanntwerden in der Beziehung von Mensch und Gott<sup>20</sup>. Anders als die Gnosis<sup>21</sup> denkt Paulus

<sup>14</sup> Weiß: οἰκοδομεῖν ist als bekannter Terminus vorausgesetzt. Erklärten die Gnostiker, man müsse die Schwachen „erbauen“? (ähnlich Lietzmann zu V. 10).

<sup>15</sup> Paulus verwendet das Bild vom Bauen und Bau, s. zu 3<sup>10ff</sup>. Wo er terminologisch οἰκοδομεῖν und οἰκοδομή gebraucht, steht der Vorgang des Bauens nicht mehr vor Augen; s. Ph. Vielhauer, Oikodome, 1939; O. Michel, ThW V 138f.

<sup>16</sup> Paulus entwickelt nicht eine allgemeine Erkenntnistheorie. Er hat von vornherein diesen „Gegenstand“, Gott, im Auge. τὸ heißt prägnant: etwas Rechtes (vgl. 3<sup>7</sup>; Gal 6<sup>3</sup>). Auch das ist schon im Blick auf den sogleich anzuführenden bestimmten Inhalt gesagt.

<sup>17</sup> καθὼς δεῖ „sachgemäß“: vgl. Röm 8<sup>26</sup>. Xenoph Mem IV 64: Die Götter sind zu ehren ὡς δεῖ, sc. νομίμως.

<sup>18</sup> Die Sachgemäßheit der Gotteserkenntnis ist in vielfacher Problemstellung ein Hauptthema der Philosophie. Sie müht sich um die Unterscheidung von wirklicher und Schein-Erkenntnis (Epict Ench 13). Die menschliche Unwissenheit wird der göttlichen Weisheit konfrontiert (Plat Apol 23a; Phaedr 278d). Man muß die Möglichkeit der Erkenntnis erkenntnistheoretisch untersuchen. Dabei leiten Grundsätze wie: Gleiches durch Gleiches (s. zu 2<sup>11ff</sup>); Erkenntnis des Werkmeisters aus den Werken; die Bestimmung der Möglichkeiten des νοῦς im Unterschied zur Sinneswahrnehmung. Beispiele aus Philo: Cher 125ff.; Fug Inv 164f.; Praem Poen 43ff. Generell gilt, daß sämtliche Erwägungen objektivierend entworfen sind. Lit.: Weiß 223 Anm. 3; Norden, Agnostos Theos 347f.; Dupont 513ff.; Jonas, Gnosis II/1, 85f.

<sup>19</sup> Nicht: zum Bruder. Inwiefern die Bruderliebe durch den korinthischen Individualismus vernachlässigt ist, wird nachher deutlich werden. Zunächst geht es aber um das unmittelbare Verhältnis des einzelnen zu Gott.

<sup>20</sup> Die Korrespondenz ist hier formal nicht ausgeführt; doch vgl. die Parallelen 13<sup>11</sup> und Gal 4<sup>8</sup>. Die Formel kann übrigens zum harmlosen Wortspiel werden, Philo Cher 115: ἀλλὰ νῦν ὅτε ζῶμεν κρατούμεθα μᾶλλον ἢ ἀρχομεν καὶ γνωρίζομεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν.

<sup>21</sup> Formulierungen dieses Stils eignen sich natürlich hervorragend, um die gnostische



nicht an ein mystisches Wechselverhältnis<sup>22</sup>, sondern an den konkreten Akt der Erwählung. Es liegt eine feste Wendung jüdischer Tradition zugrunde<sup>23</sup>. *ἐγνωσται* enthält den Gedanken: der ist von Gott anerkannt = erwählt<sup>24</sup>.

Kann man aus V. 4 noch Genaueres über die Frage der Korinther erschließen? Haben sie nicht nur nach den *εἰδωλόθυτα* im allgemeinen gefragt, sondern speziell nach dem Essen von Opferfleisch? Jedenfalls ist die Grundlage ihrer Argumentation erkennbar: Sie behaupten ihre Freiheit mit dem Inhalt ihres Wissens: *οἶδαμεν* κτλ. Paulus nimmt ihre These ebenso auf wie in V. 1 und diskutiert sie in derselben Weise<sup>25</sup>. Grundlage ist für die Korinther der Grund-Satz des Glaubensbekenntnisses: *εἰς θεός*. Ihn übernahmen die Christen als die selbstverständliche Voraussetzung ihres Glaubens aus dem Judentum<sup>26</sup>. Die Korinther argumentieren im Stil der griechischen Aufklärungsphilosophie, die durch das Wissen *de natura deorum* bzw. *de rerum natura* den Menschen aus der Angst befreien will<sup>27</sup>. Schon das hellenistische Judentum lernte, diese Argumente zur Polemik gegen Polytheismus und Bilderverehrung zu verwenden. Für die Korinther ist *εἰς θεός* eine weltanschauliche These, die man besitzt und handhaben kann, wodurch das Religionsproblem gelöst ist: Wenn es keine Götter (bzw. „Götzen“) gibt, dann gibt es auch kein *εἰδωλόθυτον* und keine Scheu vor beidem<sup>28</sup>. Dagegen stellt (ontologisch verstandene) Korrespondenz zwischen Erlöser und Erlöstem auszudrücken. CorpHerm X 15: οὐ γὰρ ἀγνοεῖ τὸν ἄνθρωπον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ πᾶν γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι (s. nächste Anm.). EvThom 3 (der Passus fehlt POxy 654): „Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt werden und ihr werdet erkennen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid...“ EvVer 19, 32: „Sie erkannten. Sie wurden erkannt.“ Lit.: Norden, *Agnostos Theos* 287f.; Reitzenstein, *Hell Myst* 285ff.; Bultmann, *ThW* I 693 Anm. 18; Dupont 51ff.; A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 1954, 56ff.

<sup>22</sup> Bultmann, *ThW* I 710 Anm. 77, stellt mit Recht fest, daß CorpHerm X 15 keine Sachparallele ist.

<sup>23</sup> Wie die Erkenntnis, so ist die Liebe kein mystisches Verhältnis zu Gott. Es schwebt die jüdische Wendung vor, die Paulus in 2s anführte, s. dort.

<sup>24</sup> 2Tim 21s: „Es kennt der Herr die Seinen“ (Num 16s).

<sup>25</sup> Bachmann liest (wie V. 1): *οἶδα μὲν*. Das paßt hier vollends nicht.

<sup>26</sup> Die *εἰς θεός*-Formel ist im Judentum wie im Heidentum weit verbreitet. MAnt VII 9: κόσμος τε γὰρ εἰς ἕξ ἀπάντων καὶ θεός εἰς δι' ἀπάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἰς. E. Peterson, *Εἰς θεός*, 1926. Die Entwicklung im Judentum geht vom Sch<sup>o</sup>ma' Dtn 6s aus. Dieses enthält ursprünglich noch nicht den Gedanken des theoretischen Monotheismus. Im hellenistischen Judentum wird die Formel dann polemisch gegen den Polytheismus gestellt, gewinnt also spezifisch monotheistischen Sinn. Vgl. Aristobul (Euseb Praep Ev XIII 12, 1f.); Ps-Orph (ebd. XIII 12, 5); Ps-Soph (ebd. XIII 13, 40); Philo Op Mund 170ff.; JosAnt III 91. Zur Entwicklung im Judentum s. G. Bornkamm in: *Festschr. R. Bultmann*, 1954, 87f. Für Paulus vgl. Röm 3s, für die Deuteropaulinen Eph 4s, für die spätere Zeit Herm mand I 1; IgnMagn 8s; KerPetr 2; Hennecke-Schneemelcher II 61f. Zu vergleichen ist auch die *μόνος θεός*-Formel.

<sup>27</sup> Man denke an das Freiheitspathos des Epikureismus! Lukrez!

<sup>28</sup> οὐδὲν εἰδωλον ist Subjekt. Die Deutung: daß ein *εἰδωλον* ein Nichts ist (Luther), ist „sprachlich unhaltbar“ (Weiß). In LXX wird *εἰδωλον* nicht nur von den Bildern

Paulus fest, daß mit dieser Schein-Objektivierung das Problem verfehlt ist. Es muß gefragt werden, in welchem Verhältnis das (vermeintlich) erkennende Subjekt zu seinem Gegenstand steht. Der Glaube besteht nicht in der These, daß es keine Götter gibt, sondern im Bekenntnis zu dem wahren Gott, durch welches die „sogenannten“ Götter nicht geleugnet, sondern gestürzt werden<sup>29</sup>.

V. 5 leitet die Kritik des Paulus ein. Von seiner vorausgehenden Ausführung über das Wesen der Erkenntnis her löst sich der scheinbare Widerspruch auf: In V. 4 gab er der These der Korinther, daß die Götter nicht existieren, recht; er erklärte sie nur für ungenügend. Hier dagegen schränkt er sein Zugeständnis ein: Es „gibt“ „Götter“ und „Herren“<sup>30</sup>. Diese Anschauung ist nicht so „aufgeklärt“ wie die korinthische, und sie scheint die Polemik gegen das Heidentum zu erschweren<sup>31</sup>. In Wirklichkeit kommt hier sein Verständnis vom existentiellen Charakter der Erkenntnis zum Zuge: Das Wissen der Korinther genügt noch nicht einmal im Bereich der gegenständlichen Feststellung. Das formale Wissen, daß ein Gott ist, ist noch nicht die Durchleuchtung der Weltmächte. Seine Kritik nicht nur am heidnischen Götterglauben, sondern an den Göttern selbst deutet Paulus zunächst an durch: *λεγόμενοι*<sup>32</sup>. Sie können durchaus

---

gebraucht. Das Wort dient auch als Übersetzung von Bezeichnungen der heidnischen Götter, *עַל, אֱל, לִלְיָא* usw., s. Büchsel, ThW II 374f. Dadurch werden diese für wesenlos erklärt. Und umgekehrt: Gegen die Bilder wird mit der Erklärung polemisiert, daß sie tot, nichtig seien. Polemik gegen die Bilder: Jes 44<sup>17f.</sup> 46<sup>11f.</sup>; Sap 13f.; Bel et Draco; Epist Jer; Jos Ant X 50.

<sup>29</sup> H. v. Soden 8: „Es gilt aber nicht, die Götzen nicht zu fürchten, sondern Gott zu fürchten.“ Ebd. 3: „Als gegenständliche Erkenntnis besteht die Gnosis in der Tat in dem Wissen, daß es keine Götzen in der Welt gibt und daß nur ein Gott ist (8,4). Insofern gibt es . . . auch kein Götzenopferfleisch und somit kein Problem des Verhaltens damit. Aber mit dieser allzu einfachen gegenständlichen Feststellung ist die Sache keineswegs erledigt . . . Der zugestandene Satz: es gibt keine Götzen in der Welt und es ist nur ein Gott erfährt eine gewisse Einschränkung, vielmehr eine genauere Bestimmung (8,5f.), wenn wir nicht auf die Objekte, sondern auf die Subjekte blicken: er gilt für uns Christen, die Gott-Erkannten, die nur den Vater (gleichsam der Name des jüdisch-christlichen Gottes) zum Gott und (was der Einheit Gottes nichts abbricht) nur Jesus Christus zum Herrn haben; für andere gibt es manche sachlich nicht mit Recht so genannten Götter und Herren . . ., die es aber eben sind, sofern sie es für diese anderen sind (Paulus denkt an die Dämonen, wie sich aus 10, 20 ergibt).“

<sup>30</sup> Er operiert also nicht mit der hellenistisch-jüdischen Religionsphilosophie. Er geht hier auch nicht auf die Bilderverehrung ein (anders als Lukas in der „Areopagrede“ Act 17<sup>22ff.</sup>). Zur Dämonologie des Paulus, die ein fester Bestandteil seines Weltbildes ist, vgl. 10<sup>10ff.</sup> Bilder: 12<sup>1-3</sup>.

<sup>31</sup> Zu *καὶ γὰρ εἶπερ* s. Bauer s. v. εἶ VI 11: „selbst wenn“; B1-Debr 454<sup>2</sup>: hier wie klass. „wenn noch so sehr“. Die Realität des Angenommenen ist vorausgesetzt. Zur Sache vgl. Cic Nat Deor II 31: „atqui necesse est, cum sint dei, si modo sint, ut profecto sunt, animantes esse“; E. v. Dobschütz, ZNW 24, 1925, 50.

<sup>32</sup> Vgl. Eph 2<sup>11</sup>. CorpHerm II 14: *λεγόμενοι θεοί* im Gegensatz zu *μόνος ὁ θεός*.

existent sein im Sinne des Vorhandenseins in der Welt und einer gewissen Mächtigkeit — und Paulus selbst ist überzeugt, daß sie existieren. Aber sie sind nicht Götter. Die Erklärung gibt Gal 4s<sup>33</sup>.

Die Kritik verschärft sich: Sie existieren im Himmel und auf der Erde, d. h. im Kosmos, in der Schöpfung, sind also selbst Geschöpfe, wenn auch pervertierte<sup>34</sup>. Den Unterschied zwischen θεοί und κύριοι darf man nicht zu scharf fassen<sup>35</sup>. Die Zusammenstellung ist einfach durch das sogleich zu zitierende christliche Bekenntnis veranlaßt. Immerhin ist die Stelle wichtig als Beleg für den Gebrauch von κύριος als heidnischem Gottesprädikat<sup>36</sup>.

V. 6<sup>37</sup>: Hier erscheint die Grundlage der Argumentation, eine Bekenntnisformel<sup>38</sup>. Der Grundbestand ist deutlich: Das jüdische Bekenntnis εἰς θεός wird weiterentwickelt zur Doppelaussage: εἰς θεός — εἰς κύριος. Die Parallelisierung ist gegeben, da die Offenbarung des einen Gottes in dem „Herrn“ Jesus exklusiv ist. Dagegen zeigt sich nun eine Differenz zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Formel, wenn die Begriffe „Gott“ und „Herr“ erklärt werden.

<sup>33</sup> Chrysost t. X p. 171 d (Catene 157,28): ἔστιν μὲν, ἀλλ' οὐκ ἔχει τινὰ ἰσχύον· οὐδὲ θεοὶ εἰσιν, ἀλλὰ λίθοι καὶ δαίμονες.

<sup>34</sup> „Himmel und Erde“ ist eine bei Griechen und Juden geläufige Umschreibung des Kosmos; Ps-Aristot De Mundo 2 p. 393b 9; Gen 11; Act 17<sup>sa</sup>.

<sup>35</sup> W. Foerster, ThW III 1090: Bei den Göttern „in der Welt“ denkt Paulus daran, daß auch Herrscher als „Götter“ bezeichnet werden. — Aber der Herrscherkult liegt hier nicht im Blickfeld. Vielmehr bezeichnet Paulus die angeblichen Götter als kosmische (also vergängliche, vgl. 2s) Wesen. Weiß will unterscheiden: θεοὶ seien die Olympier, κύριοι deifizierte Menschen.

<sup>36</sup> Anders Foerster, ThW III 1090: Nach ihm hat κύριος nur formale Bedeutung: wovon der Mensch abhängig ist. Richtig ist Foersterns Feststellung, daß κύριος ein Verhältnisbegriff ist. Das bedeutet, daß die sachliche Gültigkeit der Ausführungen des Paulus nicht an sein Weltbild gebunden ist. Faktisch sind die Götter und Herren die Mächte, denen der Mensch ausgesetzt ist und denen er als Glaubender frei entgegen treten kann.

<sup>37</sup> Die enge Verknüpfung mit dem Vorausgehenden durch ἀλλά ist in P 46 und B gelockert.

<sup>38</sup> Die Formulierung ist nicht von Paulus ad hoc geschaffen. Ihr Inhalt ist nicht „paulinisch“; und er greift weit über den Kontext hinaus. Diese Formel wurde dann grundlegend für die Gestaltung des ausgebauten Credo: Sie dient als formaler Rahmen, in den eine ausführliche, an sich selbständige christologische Ausführung eingefügt wird. Diese Entwicklung ist am zweiten Artikel des Romanum/Apostolicum zu erkennen; H. Lietzmann, ZNW 22, 1923, 272f.; J. G. Gibbs, Creation and Redemption, Suppl. NovTest 26, 1971, 59ff.; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 1972, 136ff.: In der doppelten Akklamation ist die christologische gegenüber der theologischen primär. — Dagegen der Wortlaut! Vgl. auch H. Langkammer, Literarische und theologische Einzelstücke in 1 Kor 8,6, NTS 17, 1970/71, 193ff.; F. Hahn, Die Schöpfungsmittlerschaft Christi bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Festschr. S. Cipriani), Neapel 1981.

Der Begriff „Gott“ wird sachlich erklärt: als „der Vater“<sup>39</sup>. Es handelt sich um eine Formel für Heiden, denen das Wesen des „einen“ Gottes bekanntgemacht werden muß<sup>40</sup>. Dagegen ist der Sinn von κύριος als bekannt vorausgesetzt; er wird daher nicht erläutert, sondern dadurch bestimmt, daß der einzige Inhaber dieser Würde genannt wird<sup>41</sup>.

„Vater“ bezeichnet Gott nicht als den Vater Jesu Christi, sondern als den Schöpfer. Das ergibt sich aus beiden erklärenden Relativsätzen. Diese besagen implizit, daß die Schöpfung gut ist<sup>42</sup>. Sie sind bewußt parallel gebaut: So wird die Entsprechung von Schöpfung und Erlösung ausgedrückt<sup>43</sup>. Die Formel benutzt einen hellenistischen Typ von religiöser Rede, der im stoischen Pantheismus entwickelt wurde<sup>44</sup>. Der ursprüngliche, pantheistische Sinn der Formulierung ist deutlich: τὰ πάντα ist das All<sup>45</sup>. Die Präpositionen ἐκ und εἰς definieren Gott als Ursprung und Ziel, also als Inbegriff desselben<sup>46</sup>. Freilich ist nun zu beachten, daß solche Formeln in das hellenistische Judentum übernommen und dort im Sinne des jüdischen Schöpferglaubens verstanden wurden. Diese Umdeutung ist bei der Aufnahme durch die Christen vorausgesetzt<sup>47</sup>.

Die Deutung von κύριος ist — bei formaler Parallelität — von der des θεός-Begriffs bewußt abgesetzt: a) durch die Wahl der Präposition διὰ;

<sup>39</sup> Bachmann: „Der Vater“ steht hier „in der Art eines Eigennamens“. Dann wäre die Erklärung von „Gott“ dieselbe wie die von „Herr“: durch die Feststellung des Namens. Aber Heiden gegenüber kommt es bei „Gott“ gerade auf die sachliche Erklärung an. Weiß nimmt ὁ πατήρ als Subjekt und εἰς θεός als Prädikat. Wenn er sich dafür auf die Analogie mit V. 8 beruft, so liegt ein Mißverständnis vor. Denn in V. 8 ist εἶναι nicht Hilfsverb, θεός also nicht Prädikat.

<sup>40</sup> Zu „Vater“ als Gottesprädikat → 1s.

<sup>41</sup> Zu κύριος → 1s. Zum Verhältnis von θεός und κύριος s. D. E. H. Whiteley, *The Theology of St. Paul*, 1964, 104. Für die Argumentation des Paulus ist der Unterschied zwischen griechischem und orientalischem Gebrauch von κύριος für Götter unwesentlich. Foerster, *ThW III 1046* stellt zutreffend fest, daß die griechischen Götter „nicht eigentlich κύριοι über ihren Bereich genannt werden“. Aber wir befinden uns in der Zeit des Synkretismus. Korinth ist Kultmittelpunkt der „Herrin“ Isis, und Paulus ist Orientale.

<sup>42</sup> Röm 14:14.30. Die weitgehende Entsprechung von 1 Kor 8–10 und Röm 14f. ist auch hier zu beachten. Vgl. weiter 1 Tim 4:1; Tit 1:15.

<sup>43</sup> Und die Welt ist der Ort der Erlösung.

<sup>44</sup> Die pantheistische Struktur erscheint am klarsten in Dreierformeln: Röm 11:30 (s. Lietzmann z. St.); *MAnt IV 23* (von der Natur): ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. Präpositionenreihen: *PhiloCher 125f.* (nach Poseidonius?); *SenEpist 65, 8f.* Zur Gnostisierung vgl. *CorpHerm XIII 19*. Lit.: W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1930, 23ff.; Norden, *Agnostos Theos 347f.*; Dupont 330ff.; H. Hommel, *Schöpfer und Erhalter*, 1956, 100ff.

<sup>45</sup> *PhiloSpecLeg I 208* u. ö.

<sup>46</sup> → Anm. 44 (*MAnt!*). Ein Beispiel für die monotheistische Abwandlung bietet *Ps-Aristot De Mundo 6 p. 397b 14f.* (wo im Kontext der pantheistische Ausgangspunkt noch erkennbar ist): ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν. *PlutQuaestPlat 1001c*: ἡ δὲ ψυχὴ... οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. Zu εἰς αὐτόν vgl. 15:22.

<sup>47</sup> Vgl. die Umformung des stoischen Pantheismus (*Arat Phaenomena*) bei Aristobul *Fr. 4* (*Euseb Praep Ev XIII 11, 3ff.*); die *Areopagrede Act 17:22ff.*

b) durch zweimaliges Setzen derselben Präposition<sup>48</sup>. Jesus ist — als der „Herr“ — der Mittler der Schöpfung. Seine Präexistenz ist also vorausgesetzt. Die Formel lehrt den Typ der λόγος-/εικόν-/σοφία-Christologie<sup>49</sup>.

Ist der Offenbarer der Schöpfungsmittler, dann ist festgestellt, daß sich die Offenbarung nicht in ihrer geschichtlichen Erscheinung erschöpft, ja, daß sie der Schöpfung voraus ist<sup>50</sup>. Der soteriologische Sinn liegt nicht in einer direkten Aussage, sondern ist indirekt ausgedrückt durch den Bekenntnisstil<sup>51</sup> und den angedeuteten Gedanken, daß die Offenbarung neue Schöpfung ist<sup>52</sup>.

Vom Sinn der Formel ist nun noch ihre Verwendung durch Paulus abzuheben. An sich paßt sie vorzüglich zur korinthischen Christologie. Eben darum kann sie Paulus auch als gemeinsame Basis der Gedankenentwicklung benutzen. Durch V. 5 hat er sichergestellt, daß sie nicht als bloße monotheistische Theorie genommen werden darf. Im selben Sinn leitet er das Zitat ein: ἀλλ' ἡμῖν<sup>53</sup> zeigt, daß es sich hier um urteilende Stellungnahme handelt, aber nicht um subjektiv-beliebige. Der Dativ hat denselben Sinn wie die Dative in 1<sup>ss</sup>. Auch hier macht Paulus klar, daß es nicht um metaphysische bzw. ontologische Urteile geht, sondern um anthropologische, die eo ipso eine Stellungnahme enthalten: Die Götter werden Götter, indem sie geglaubt werden. Und der Glaube an den einen Gott und den einen Herrn schafft die Freiheit, jene Mächte nicht mehr anzuerkennen.

<sup>48</sup> Mit Genitiv, gegen B. ὅν ist gelehrte Veränderung: In der Stoa herrscht der Akk. (doch vgl. AelArist VIII 51: πάντα γὰρ πανταχοῦ διὰ σοῦ τε καὶ διὰ σέ ἡμῖν γίνεται; Ps-Aristot De Mundo 6 (s. o.). Aber Paulus und schon die vorpaulinische Formel denken an das AT; Hebr 2<sup>10</sup>. Übrigens kann die Präposition διὰ auch im NT auf Gott bezogen werden: Röm 11<sup>36</sup>; Kol 1<sup>16</sup>. διὰ: A. Schettler, Die paulin. Formel „Durch Christus“, 1917; A. Oepke, ThW II 64ff.; W. Thüsing, Per Christum in Deum, 1965, 165ff. (z. St.: 225ff.). Zum Verhältnis Christi zu Gott: → 3<sup>23</sup>.

<sup>49</sup> Vgl. Joh 1<sup>18</sup>.; Kol 1<sup>18</sup>. Daß die Präexistenz-Christologie schon vor Paulus entwickelt ist, zeigt auch Phil 2<sup>6</sup>., wo allerdings der κύριος-Titel erst die Würde des Erhöhten ist. Die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen sind z. T. in der jüdischen Spekulation über die σοφία und den λόγος zu fassen: Prv 8<sup>22</sup>. 3<sup>19</sup>; Sap 7<sup>22</sup>. (σοφία/εικόν); zu 18<sup>18</sup> s. A. Adam, Die Psalmen des Thomas u. das Perlenlied, 1959, 31ff. (allerdings mit unhaltbarer religionsgeschichtlicher Zuordnung der Sapientia zur frühen Gnosis); Bar 3<sup>28</sup>.; aethHen 42; Sir 24<sup>28</sup>.; PhiloLegAll II 49f. (ἀσθησις [= σοφία]); vgl. DetPotIns 54; Ebr 30f.; FugInv 109; Virt 62; TgJ I zu Gen 1<sup>1</sup>: Gott schuf und vollendete die Welt מְמַלְכֵם. Lit.: H. Windisch, Die göttliche Weisheit der Juden u. die paul. Christologie, in: Ntl. Studien für G. Heinrici, 1914, 220ff.; R. Bultmann in: Eucharisterion für H. Gunkel II, 1923, 12f.; Eltester, Eikon 130ff.; Wilckens, Weisheit 197ff.; E. Schweizer, Neotestamentica, 1963, 105ff.; H. Hegermann, Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler, 1961, 110ff. 133ff. → 10\* (Verbindung von Weisheitsmotiv und Präexistenz); Feuillet, Sagesse 59ff.

<sup>50</sup> Von hier fällt Licht auf 1<sup>18</sup>..

<sup>51</sup> 1. pers. plur. Es ist das „Wir“ der Bekenntenden; vgl. Joh 1<sup>14</sup>.

<sup>52</sup> Diesen Gedanken findet Heinrici mit Recht im Text.

<sup>53</sup> ἀλλά beleuchtet nochmals den konzessiven Sinn von εἴτερ (Bachmann).

## 8:7-13 Das Kriterium: Der Bruder

7 Aber nicht in allen ist die Erkenntnis (vorhanden). Vielmehr<sup>1</sup> sind manche bis heute an den Götzen gewöhnt<sup>2</sup> und essen daher (das Fleisch) als Götzenopferfleisch, und da ihr Gewissen schwach ist, wird es besleckt. Speise wird uns nicht vor Gott stellen. Weder haben wir einen Nachteil, wenn wir nicht essen, noch einen Vorteil, wenn wir essen<sup>3</sup>. Gebt aber acht, daß nicht diese eure Freiheit den Schwachen zum Anstoß werde! Denn wenn jemand dich<sup>4</sup>, der du Erkenntnis hast, im Götzenhaus (zu Tisch) liegen sieht, wird da nicht sein Gewissen, da er doch schwach ist, „erbaut“ werden, Götzenopferfleisch zu essen? Dann<sup>5</sup> geht allerdings der Schwache durch deine Erkenntnis zugrunde, der Bruder, um dessentwillen Christus gestorben ist. Wenn ihr aber so gegen die Brüder sündigt und ihr schwaches Gewissen verleht, sündigt ihr gegen Christus. Darum, wenn Speise<sup>6</sup> meinem Bruder Anstoß gibt, dann will ich bis in Ewigkeit kein Fleisch essen, um meinem Bruder keinen Anstoß zu geben.

V. 7 greift auf V. 1 zurück und korrigiert das dortige Zugeständnis an die korinthische These. Der formale Widerspruch, der dadurch entsteht, ist kein sachlicher: Paulus gesteht seinen Kontrahenten das gegenständliche Wissen auch jetzt zu, nicht aber das sachgemäße Verstehen<sup>7</sup>.

Nachdem er die These der „Starken“ richtiggestellt hat, kann er zur positiven Anweisung weitergehen. Er begründet zunächst seine Einschränkung, nicht durch Kritik am Inhalt, sondern durch den Hinweis auf das konkrete Zusammenleben, also auf die Geschichtlichkeit des Existierens, die durch die theoretischen Prinzipien der Starken verstellt ist: „Einigen“ ist das Opferfleisch noch, was es ihnen einst war, also nicht, weil es eine negative Qualität an sich hätte, sondern weil sie es noch als solches einschätzen (etwa: es scheuen) — aus Gewohnheit<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Weiß: δέ steht nach einem negativen Satz für ἀλλά, vgl. 7:37.

<sup>2</sup> συνήθεια Dat. causae, vgl. Röm 11:20. Zum Gen. obj. bei συνήθεια vgl. DittSyll 888, 154: διὰ τὴν συνήθειαν τῆς τοιαύτης ἐνοχλήσεως. Die Variante συνειδήσει ist Angleichung an die Fortsetzung. Sie ist sprachlich nicht gut: ἕως ἄρτι paßt nicht zu ihr.

<sup>3</sup> K D G R stellen um. Ihre Lesart wird von Zuntz 161f. bevorzugt: Die Lesart von P 46 B A\* sei schwach bezeugt und innerlich schlechter. Aber die Variante von K D G R kann als Angleichung an V. 8a erklärt werden.

<sup>4</sup> σέ om. P 46 B G, → Anm. 29.

<sup>5</sup> Zu γάρ vgl. 9:10. Man kann es auch logisch fassen: „nämlich“.

<sup>6</sup> Gegenüber V. 8 ist der Sinn von βρώμα in Richtung auf „das Essen“ modifiziert.

<sup>7</sup> R. Bultmann, GuV I 47. Lietzmann bagatellisiert den Widerspruch: Es handle sich nur um temperamentvolle Ausdrucksweise. Immerhin muß man doch fragen, über was für eine Art von Erkenntnis zwischen Paulus und den Korinthern verhandelt wird, wenn er sich so und so ausdrücken kann. J. Jeremias, Abba 273f.: Paulus stellt zwei korinthische Parolen richtig, die von V. 1 in 1b-3, die von V. 4 in 7.

<sup>8</sup> Oder (→ Anm. 2): „aus Wissensgründen“. Zu συνήθεια: Chrysipp schreibt κατὰ τῆς συνήθειας, später περὶ τῆς συνήθειας; Sinn: die gewohnheitsmäßige Anschauung; SVF II S. 8; M. Pohlenz, Die Stoa II, 1964, 17.

Gelegenheit, Opferfleisch zu essen, gab es häufig<sup>9</sup>, z. B. bei Vereinsfeiern<sup>10</sup>. Man schickte Freunden ein Stück vom Opfer<sup>11</sup>. Bei öffentlichen Festen wurde Opferfleisch an die Bürger und Metöken verteilt<sup>12</sup>.

Paulus geht nun auf die Frage der Heiligkeit bzw. Unheiligkeit der Substanz gar nicht ein, sondern auf das Essen als Verhalten, das möglicherweise den Bruder betrifft, und zwar dessen Gewissen<sup>13</sup>. Daher ist das Urteil über das Opferfleisch nicht subjektiv-beliebig. Durch die „Schwäche“<sup>14</sup> des Gewissens einiger ist ein Tatbestand geschaffen, den weder der Starke ignorieren kann noch der Schwache. Dieser ist unumgänglich an das Urteil des eigenen Gewissens gebunden<sup>15</sup>, durch dessen Vorhandensein als solches<sup>16</sup>. Es will beachtet sein, daß Paulus weder Starken noch Schwachen Ratschläge erteilt, wie man die schwachen Gewissen stärken könnte<sup>17</sup>. Er praktiziert hier die Glaubenseinsicht, daß jeder in seiner Befindlichkeit berufen ist und glauben kann<sup>18</sup>. Vgl., daß er für *συνείδησις* in Röm 14f. *πίστις* sagt.

<sup>9</sup> Zur Lage auf dem Markt → Exk zu 10<sup>25</sup>; C. K. Barrett, NTS 11, 1965, 144.

<sup>10</sup> F. Poland, Geschichte des griech. Vereinswesens, 1909, 248ff.: Ein Opfer bildet den Mittelpunkt jeder Vereinsfeier. Ein Spezialfall sind die Gedenkfeiern für Verstorbene; P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer, <sup>3</sup>1920, 144ff.; L. Friedlaender, Sittengeschichte Roms I, <sup>9</sup>1919, 166ff.

<sup>11</sup> Stengel 106.

<sup>12</sup> Stengel 115.

<sup>13</sup> Zum Begriff des Gewissens → 4<sup>22f</sup>.

<sup>14</sup> Innere „Schwachheit“ ist ein stoisches Thema. Sen Const XVII 1: „tanta animorum imbecillitas est, ubi ratio discessit.“ Epict II 15, 20.

<sup>15</sup> H. v. Soden 4 Anm. 1: Durch die *συνείδησις* weiß er, daß er nicht ist, was er sein möchte; „an ihr hat er einen Mitwisser seines geheimen Götzendienstes; und auf das, was er so wirklich ist und in seinem Selbst tut, kommt es an.“

<sup>16</sup> H. v. Soden ebd.: Das Gewissen kontrolliert nicht an Normen des Sollens, sondern an Tatsachen des eigentlichen Seins.

Auch das Urteil des schwachen, ja, des irrenden Gewissens ist gültig. Denn im paulinischen Verstande stellt mich das Gewissen nicht vor eine ideale Norm, sondern konfrontiert den Menschen als den, der er ist, mit der Situation; Bultmann, Theol 217ff.

Für die Sachfrage ist es unwesentlich, ob Paulus mit „schwach“ ein Stichwort der korinthischen Starken aufnimmt (so Weiß) oder ob *συνείδησις* ein solches ist (Dupont 279f.: Vor dem 1Kor findet sich das Wort bei Paulus nicht, und es fehlt in der Parallele Röm 14f.).

<sup>17</sup> Es fehlt das pädagogische Pathos. Ein Beispiel der christlichen Humanität, die den Bruder als den gelten läßt, der er ist, nicht als den, der er nach einem idealen Maß sein soll. Dadurch hat Paulus die Möglichkeiten, Situationen in ihrer individuellen Besonderheit zu durchleuchten und das Verhalten ebenso individuell-geschichtlich, als Praktizierung je meiner Freiheit, zu bestimmen, ohne die Norm zu relativieren.

<sup>18</sup> Schlatter 260 deutet modernisierend-subjektiv um: „Das Gewissen ist dann kraftlos, wenn es ein Verhalten, das es als verwerflich oder mindestens(!) als gefährlich verurteilt, nicht zu verhüten(!) vermag.“ Im Sinne des Paulus gilt gerade das Gegenteil: Sie erweisen sich als schwach, weil sie die Freiheit für gefährlich halten; aber sie haben recht, daß sie dem Urteil ihres Gewissens folgen; vgl. H. v. Soden.

Die „Schwachen“ sind weder Judenchristen<sup>19</sup> noch überhaupt eine geschlossene Gruppe. Sie vertreten nicht eine Position. Sie sind einfach schwach<sup>20</sup>.

V. 8: Die Neutralität der Speise an sich wird in einer grundsätzlich formulierten These festgestellt<sup>21</sup>. Heinrici hält diesen Satz für eine These der Korinther (Wechsel der Person!). Paulus gestehe die Prämisse zu, ziehe aber andere Konsequenzen<sup>22</sup>. Aber es handelt sich um die positive Erklärung des Paulus<sup>23</sup>: Er lehnt die direkte Demonstration der Freiheit ab. Kein Werk, auch nicht die als Werk betriebene Freiheit, macht vor Gott gefällig. Die Neutralität der Speise bedeutet gerade nicht Neutralität des Verhaltens<sup>24</sup>. Der Gedanke ist in sich schlüssig<sup>25</sup> und mit V. 13 konform<sup>26</sup>. Damit wird eine konkrete Auslegung der Freiheit erforderlich: V. 9. Das Verhalten hat seinen bestimmten Ort, im Zusammenleben der Brüder. Diese geschichtliche Bestimmung der Freiheit unterscheidet Paulus von der griechischen, philosophischen Ethik wie von der Gnosis. Beim Essen des Opferfleisches ist das Gewissen engagiert, weil der Schwache aus der Freiheit des Starken die allgemeine, ungeschichtliche, prinzipiell verstandene bzw. mißverstandene Freiheit folgern und damit seine eigene Existenz verfälschen kann. Es entspricht dem Freiheitsverständnis, daß Paulus nicht allgemein einen Freiheitsbegriff definiert. Er spricht gezielt, an die Adresse des Starken. Das drückt sich stilistisch in der direkten Anrede aus<sup>27</sup>. Ihre ἐξουσία wird anerkannt und konkreti-

<sup>19</sup> Das ergibt sich gerade aus V. 7, s. Heinrici: ἕως ἄρτι zeigt, daß sie keine Judenchristen sind. Gegen Dupont 282ff.

<sup>20</sup> Sie sind nicht eine „Gruppe“, sondern „einige“. Weiß meint, die Schwachen haben dieselben Prinzipien wie die Starken, ziehen aus ihnen aber die entgegengesetzte Konsequenz. Dagegen Bultmann, ThW I 705: Die γνώσις betrifft ja gerade die praktische Anwendung; sie fehlt also den Schwachen. Literatur noch: L. Batelann, De sterken en zwaken en de kerk van Korinth, 1942; M. Rauer, Die Schwachen in Korinth und Rom, BSt 21, 1923.

<sup>21</sup> παραστήσει: sc. im Gericht. Das Wort bedeutet: a) vorstellen; b) als juristischer term. techn.: dem Richter vorführen, vgl. 2Kor 414; so faßt es Weiß hier; c) nahebringen; so sy<sup>P</sup>; Bauer s. v. παριστήμι und παριστάνω 1e (nach R. Reitzenstein, ZNW 13, 1912, 19f.). Gegen die juristische Bedeutung wendet Lietzmann ein, dann müßten die Verben ausgetauscht sein. Er selbst vergleicht die mystische Bedeutung von συνιστάναι bei Philostrat VitApoll I 12. Am besten paßt an dieser Stelle: nahebringen. Die Bedeutung als term. techn. der Opfersprache kommt hier nicht in Frage.

<sup>22</sup> Ähnlich J. Jeremias, Abba 273f.

<sup>23</sup> Mit Lietzmann.

<sup>24</sup> Denn die Neutralität der Speise ist nicht durch ihr An-sich-Sein bestimmt, sondern durch ihr Geschaffen-Sein, vgl. 1026. Daher kann die Neutralität nicht gegen Gottes Werk ausgespielt werden.

<sup>25</sup> Schmithals 215 Anm. 1 bestreitet, daß Paulus nun zum Thema „Essen“ übergeht; er wähle lediglich ein extremes Beispiel für sein Thema „Speise“. Vgl. dagegen H. v. Soden 6; Lietzmann.

<sup>26</sup> In V. 13 bedeutet βρῶμα „das Essen“.

<sup>27</sup> Zu βλέπετε vgl. 120 1018; als Stichwort in der Paränese (gegen Irrlehrer) Mk 13: par.; Gal 518 usw. Epict II 11,22; III 20,16. μή: B1-Debr 364,3.



siert. Der Sinn von „die Schwachen“ ergibt sich aus V. 7: ihr Gewissen ist schwach. In πρόσκομμα „Anstoß“, „Hindernis“<sup>28</sup> wird das bildhafte Element kaum mehr empfunden.

V. 10: Auch die Illustration durch einen möglichen Fall ist gezielt, natürlich wieder auf die Starken. Entsprechend V. 8 wählt Paulus den Fall des Essens, nicht der Speise<sup>29</sup>. Für die Teilnahme an Mahlzeiten im Tempel gab es nicht nur reichlich Gelegenheiten, sondern auch familiäre und gesellschaftliche Verpflichtungen<sup>30</sup>. Paulus vermeidet eine gesetzliche Regulierung. Er verbietet nicht den Besuch der Tempelrestaurants<sup>31</sup>, der rein gesellschaftlicher Art sein kann<sup>32</sup>. Paulus erklärt: Dein Verhalten betrifft nicht dich; deine innere Freiheit, dorthin zu gehen, ist gar kein Problem. Das Problem ist, was du deinem Bruder demonstrierst, und zwar nicht nach deiner Absicht, sondern objektiv, also: wie er dein Verhalten versteht<sup>33</sup>.

In grimmiger Ironie zeigt Paulus die mögliche Perversion: Du erbaust ihn — terminus technicus für den Aufbau der Kirche — zum Götzendienst<sup>34</sup>. Wieso und in welchem Sinn der verführte Schwache Götzendienst treibt, ergibt sich aus V. 7: Ihm sind die Götter ja noch Mächte. Durch sein Nachgeben ehrt er sie als solche<sup>35</sup>. Der Starke seiner-

<sup>28</sup> Das Wort entspricht sachlich (dem in Qumran beliebten) מְכַשְׂמִים, das freilich in LXX meist mit σκάνδαλον übersetzt wird. Paulus kann beide Wörter promiscue gebrauchen, vgl. Röm 14<sup>13</sup>. In LXX entspricht שָׂרִיף, Ex 23<sup>33</sup>. Stählin, ThW VI 745ff.

<sup>29</sup> Vgl. die direkte Anrede (σέ om. P 46 B G). Lietzmann: Die Auslassung von σέ macht das Beispiel mehr theoretisch. Weiß meint, der Ausdruck (σέ τὸν ἔχοντα γνώσιν, αὐτοῦ ἀσθενοῦς ὄντος, οἰκοδομεῖσθαι) sei „mit ironischer Feierlichkeit aus dem Briefe der Korinther wiederholt“. Man wird doch eher hier paulinischen Diatribenstil (Dialog und Illustration durch Beispiele) erkennen.

<sup>30</sup> Hochzeit (Poland, Vereinswesen 247), Sorge für Verstorbene (ebd. 503ff.); K. Latte, Römische Religionsgeschichte, 1960, 263.

<sup>31</sup> Falsch Rob-Pl: „This was per se idolatrous.“ Paulus halte nur den Vorwurf noch in Reserve. Vgl. dagegen Schlatter 263.

<sup>32</sup> Bekannt sind die Einladungskarten zum Tisch des „Herrn“ Sarapis; POxy 110: δειτηῆσαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαράπιδος ἐν τῷ Σαραπεῖω. εἰδωλεῖον: vgl. μουσεῖον, Σαράπειον usw.; B1-Debr 111s; doch bevorzugt B1-Debr (vgl. auch 13) mit Α Β usw. die Form εἰδῶλιον. LXX: 1Esr 27; Bel et Draco 10; 1Makk 1<sup>47</sup> 10<sup>83</sup>.

<sup>33</sup> H. v. Soden 3ff. Weiß versteht die Logik so: οὐχί . . . οἰκοδομηθήσεται ist Vorderatz. Die von Paulus gezogene Konsequenz liegt im Folgenden. Dann muß aber gelesen werden: καὶ ἀπόλλυται. γάρ kam herein, da man den ironischen Sinn von οἰκοδομηθήσεται nicht mehr verstand und οὐχί κτλ. als negativen Satz faßte. — Gegen Weiß: γάρ ist durchaus sinnvoll; → Anm. 37.

<sup>34</sup> Es ist nicht nötig, als Grundlage ein korinthisches Schlagwort anzunehmen (so Weiß), etwa, daß die Starken behaupten, auf diese Weise ver helfe man den Schwachen dazu, auf den eigenen Beinen stehen zu können. Es genügt anzunehmen, daß die Starken ihre Freiheit ohne Rücksicht auf die Schwachen gebrauchten. Paulus durchschaut das weltanschauliche, individualistische Prinzip, das hinter dieser Haltung steht.

<sup>35</sup> Mit Röm 14f. zu sprechen: Er handelt nicht aus Glauben. So sündigt er. Primasius: „Non omnes sciunt, quod propter contemptum hoc facitis, sed putant vos propter

seits hat seine Freiheit so eingesetzt, daß er mit ihr die Freiheit des Bruders vernichtete<sup>36</sup>.

V. 11: γάρ<sup>37</sup> führt die Erläuterung der ironischen Frage ein. Die Gnosis wirkt pervers, weil sie vom isolierten Subjekt „frei“ gehandhabt wird, anstatt den freien Einzelnen mit dem Gott zu konfrontieren, von dem die Freiheit kommt. So bewirkt sie das Gegenteil der οικοδομή, das Verderben<sup>38</sup>. Oben zog Paulus die Grenze, indem er die Erkenntnis an die Liebe band. Jetzt wird klar, daß er unter Liebe nicht ein subjektives Gefühl versteht. Die Liebe ist bestimmt durch das Heilswerk Christi. Durch dieses rückt der andere als mein Bruder in meinen Horizont<sup>39</sup>. V. 12: Und zwar so, daß der Bruder mir gegenüber den Herrn selbst repräsentiert: Das Verhalten gegen den Bruder trifft Christus selbst<sup>40</sup>.

V. 13 zieht die Konsequenz (vgl. Röm 14<sub>21</sub>)<sup>41</sup>. Die grundsätzliche Freiheit bleibt nicht nur gewahrt. Sie ist vielmehr die Voraussetzung der Regulierung. Vom Objekt her: Die Neutralität der Speise<sup>42</sup>, der Abbau

---

venerationem hoc facere.“ Damit ist das, was Paulus meint, nicht getroffen. Vielmehr geht es darum, daß die Starken meinen, man dürfe „an sich“. Sie ersetzen die Entscheidung durch eine Regulierung — und vernichten damit die Freiheit.

<sup>36</sup> Schlatter 263: Wer die Erkenntnis hat, darf nicht aus seiner Überzeugung ein Gesetz machen, das für alle gilt.

<sup>37</sup> γάρ wird von Weiß zu Unrecht beanstandet (→ Anm. 33). καί und οὖν sind Erleichterungen, als man die Frage des Paulus nicht mehr verstand, weil man seinen Gewissensbegriff nicht mehr verstand. Lietzmann: γάρ ist nicht begründend, sondern fortführend, im Sinn von οὖν, wie 9<sub>10</sub>: „dann“, „infolgedessen“, vgl. 4<sub>8</sub>. Besser mit Bl-Debr 452: „allerdings“ (klassisch, s. KG II 330f.); 1Thess 2<sub>30</sub>.

<sup>38</sup> ἀπόλλυμι: Röm 14<sub>18</sub>. Vom Verderben der eigenen Menschlichkeit Epict II 9,3: ὄρα οὖν μή τί πως ὡς θηρίον ποιήσης· εἰ δὲ μή, ἀπώλεσας τὸν ἄνθρωπον; vgl. die Voraussetzung. Bei Paulus darf aber ἀπολλύναι nicht abgeschwächt als moralische Verderbnis aufgefaßt werden; es bedeutet hier wie anderswo das ewige Unheil (ebenso Röm 14<sub>18</sub>). Zwar wendet sich Paulus warnend an die Starken und spricht von einer Möglichkeit; aber darin ist ja der Gedanke vorausgesetzt, daß auch der Christ das Heil verlieren kann; → 3<sub>18</sub>; L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966, 115ff. Unklar ist, ob in der Wendung ἐν τῇ σῆ γνώσει ἐν instrumentalen Sinn hat oder bedeutet: „an“ deiner Erkenntnis (so Lietzmann).

<sup>39</sup> Christus ist für ihn gestorben: Das ist nicht vom Menschen allgemein gesagt, sondern vom Getauften.

<sup>40</sup> Vgl. Mk 9<sub>37</sub>; Mt 10<sub>40</sub>. Natürlich darf man nicht theoretisierend fragen, ob Gott sein Heilswerk durch das Versagen oder die Bosheit eines Menschen durchkreuzen lasse. Paulus spricht zum Starken. Dieser hat sich zu verantworten. Er kann seine Existenz als Glaubender durch sein Verhalten gegen den Bruder vernichten. Wir haben nicht zu fragen, wie sich Gott zu dem geschädigten Bruder verhalten wird, sondern wir erfahren, was wir sind und tun, wenn wir das Kreuz ignorieren. Vgl. wieder Röm 14<sub>12</sub>. Zum Ausdruck „das Gewissen schlagen“ vgl. die entsprechende Ausdrucksweise Hom II 19,125; Hdt III 64: Καμβυσία . . . ἔτυψε ἢ ἀληθινή τῶν λόγων. 1Reg 1<sub>8</sub>; Prv 26<sub>12</sub>.

<sup>41</sup> Paulus spricht Gemeindesprache, vgl. Mk 9<sub>48</sub> (neben 37).

<sup>42</sup> Schwierigkeit macht κρέας statt εἰδωλόθυτον: Ist auch mit κρέας einfach Opferfleisch gemeint, oder will Paulus die äußerste Konsequenz aussprechen: Enthaltung von Fleisch überhaupt? Dieser Gedanke ist bisher durch nichts angedeutet; aber er spielt eine Rolle im Röm. Im allgemeinen wird die Erklärung in dieser Richtung gesucht, z. B. von

der Sakralität, macht es möglich, Entscheidungen zu fällen, in denen die Freiheit verwirklicht wird. Auch der Verzicht des Starken ist ein Akt der Freiheit, da sie den Bruder als den von Christus Befreiten anerkennt<sup>43</sup>.

### Kap. 9 Die Freiheit des Apostels

1 Bin ich nicht frei? Bin ich nicht Apostel? Habe ich nicht unseren Herrn Jesus  
 2 gesehen<sup>1</sup>? Seid nicht ihr mein Werk im Herrn? Wenn ich für andere kein  
 Apostel bin, so bin ich es doch wenigstens für euch<sup>2</sup>. Denn ihr seid das Siegel  
 3 meines Apostelamts im Herrn. Dies ist meine Verteidigung gegen meine Kri-  
 4. 5 tiker: Haben wir etwa nicht das Recht, zu essen und zu trinken? Haben wir  
 nicht das Recht, eine Schwester als Frau bei uns zu haben, wie auch die übrige  
 6 gen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas? Oder haben allein Barna-  
 7 bas und ich nicht das Recht, nicht zu arbeiten<sup>3</sup>? Wer dient je für eigenen Sold  
 beim Militär? Wer pflanzt einen Weinberg und genießt nicht seine Frucht?  
 8 Oder wer weidet eine Herde und genießt nicht von der Milch der Herde? Rede  
 9 ich dies nur als Mensch, oder sagt das nicht auch das Gesetz<sup>4</sup>? Denn im Gesetz  
 10 verbindet. Rümmert sich Gott etwa um die Ochsen? Oder redet er nicht  
 überall (oder: unter allen Umständen) von uns? Allerdings! Um unseretwillen  
 ist (es) geschrieben, daß der Pflüger auf Hoffnung pflüge und der Drescher auf  
 11 Hoffnung dresche, am Ertrag teilzuhaben. Wenn wir euch das Geistliche gesät  
 12 haben, ist es da etwas Großes, wenn wir eure irdischen Güter ernten? Wenn  
 andere am (Verfügungs-)Recht über euch teilhaben, dann nicht wir viel mehr?  
 Aber wir haben dieses Recht nicht genutzt, sondern ertragen alles, um nur  
 nicht dem Evangelium von Christus ein Hindernis zu schaffen.

**Lietzmann:** Lieber zu viel als zu wenig Vorsicht. **Bachmann:** Man sei ja nie sicher, ob es nicht Opferfleisch sei. Wogegen festzustellen ist, daß man bei einem jüdischen Metzger einkaufen konnte und daß die Christen selbst schlachten konnten. Es ist hier überhaupt nicht von Fleisch die Rede, das man auf dem Markt kauft, sondern von solchem, das sicher Opferfleisch ist. Entweder erwidert hier Paulus auf einen Einwand aus Korinth: Wenn Opferfleisch gefährlich wäre, dürfte man überhaupt kein Fleisch essen (vgl. 5:9-11). Paulus nimmt die Konsequenz an (so z. B. H. v. Soden). Freilich paßt dazu die Gedankenführung und das gewählte Beispiel nicht recht. Oder Paulus wählt einfach diese harte Aussage, um die Absolutheit der Verpflichtung gegen den Bruder zu unterstreichen.

<sup>43</sup> Wenn die Freiheit bei sich selbst bleibt, hat sie es nicht nötig, sich nach außen zu demonstrieren. Ein ganz anderer Fall liegt vor, wenn die Enthaltung als Gesetz proklamiert wird — der Fall des Kol und der Past.

<sup>1</sup> Zu den Formen ἐώραξα (P 46 A B<sup>3</sup>) bzw. ἐώραξα (N B\*) s. B1-Debr 68.

<sup>2</sup> ἀλλά im Nachsatz „so doch wenigstens“: B1-Debr 439a 448s; klassisch.

<sup>3</sup> Lietzmann: „das Arbeiten zu unterlassen“ bringt vielleicht eine nicht ganz richtige Nuance ein.

<sup>4</sup> Weiß faßt οὐ nicht als Fragepartikel, sondern als Negation: Oder liegt die Sache etwa so, daß das Gesetz das nicht sagt? Paulus nehme einen Einwand der Gegner vorweg. Aber damit ist der Ausdruck doch wohl zu wuchtig wiedergegeben.

Kap. 9 bringt überraschend ein neues Thema: der Apostolat des Paulus. Ist der jetzige Zusammenhang literarisch sekundär, zumal auch am Ende des Kapitels Risse zu bestehen scheinen<sup>5</sup>? Man kann zwar als übergreifendes Thema das der Freiheit erkennen. Doch ist damit der Textbefund noch nicht erklärt. Denn in Kap. 9 wird über eine andere Freiheit gehandelt als in Kap. 8. Ihr Sinn ist nicht aus dem Zusammenhang mit Kap. 8 zu bestimmen, sondern zunächst nur aus Kap. 9 selbst. Es wird darauf ankommen, ob — über die literarischen Risse hinweg — auch deutliche Verklammerungen von der Hand des Paulus zu erkennen sind.

V. 1 und 2 bilden die allgemeine Einleitung und geben das Thema: der Apostel, unter dem Gesichtspunkt der Freiheit (der bewußt an den Anfang gesetzt ist). Der Stil — eine Serie von Fragen in der ersten Person — zeigt, daß Paulus jetzt seine Person zum Gegenstand macht. Er spricht nicht über die Freiheit der Christen überhaupt, sondern über seine besondere, auch nicht über den Apostolat überhaupt, sondern über seinen besonderen. Das zeigt der Inhalt der dritten und vierten Frage. Die Form der Fragen<sup>6</sup> nimmt die Antworten vorweg. Doch wird in V. 1 noch nicht sichtbar, worauf Paulus hinaus will. Er zwingt zunächst durch diese Form den Leser, die Basis zu betreten, auf der er verhandelt.

Wie kommt er zu dieser Apologie? An sich bedarf es dazu keines bestimmten Anlasses. Die Freiheit der Gesandten war ein Schulthema der kynischen Wanderprediger<sup>7</sup>. Aber in dem Fall hier wird nachher doch eine konkrete Auseinandersetzung sichtbar. Wegen dieser bringt Paulus den Apostel-Titel ins Spiel. Denn als Apostel hat er Rechte, die auch in Korinth dem Apostel nicht bestritten werden. Aber ist er selbst einer?

---

<sup>5</sup> Weiß: Aus Kap. 9 ist mit Kap. 8 vergleichbar nur der Abschnitt V. 19-23; dieser hebt sich seinerseits vom übrigen Kap. 9 ab. Schmithals 86f.: V. 24-27 gehört mit 101-22 zusammen, also zu Brief A. 81-13 91-23 1023-111 ist ein geschlossener Gedankengang (Brief B). Héring: 91 ist der Anfang von Brief B (91-1023 11-15 165-9. 182). Lietzmann, der an der literarischen Einheit festhält, bezeichnet 91-18 als Exkurs. Er sei dadurch veranlaßt, daß die Kephais-Leute die Apostelwürde des Paulus bezweifeln. Aber Kephas wird nur im Vorbeigehen erwähnt. Auch H. v. Soden 17ff. plädiert für die Einheit. Aber die Nahtstellen können nicht erklärt werden. Das gilt auch von Ch. Maurer, Grund und Grenze apostolischer Freiheit, in: Antwort (Festschr. für K. Barth), 1956, 630ff. Er sieht in Kap. 9 „das entscheidende Wort für die Götzenopferfrage“ (630). Das mag in systematischer Hinsicht gelten, obwohl auch da Zweifel anzumelden sind. Die Diskrepanz zwischen Kap. 9 und dem Kontext ist auch von Maurer nicht wirklich erklärt. Man wird sich in bezug auf die literarischen Fragen mit einem non liquet bescheiden und der konservativen Betrachtung den Vorzug geben müssen. Zur Verklammerung von V. 1-18 einerseits und 19-27 andererseits s. J. Jeremias, Abba 289f.

<sup>6</sup> οὐ (bejahende Antwort erwartet): B1-Debr 427a.

<sup>7</sup> Epict III 22, 48, überhaupt die Darstellung des Kynikers III 22, besonders 22, 32ff. 45ff. K. Niederwimmer, Der Begriff der Freiheit im NT, 1966; D. Nestle, Eleutheria I, 1967 (Griechen).

V. 1b begründet seinen Anspruch auf diese Stellung mit seiner Christus-Vision (vgl. Gal 1:12ff.; 1 Kor 15:6ff.). Das ist ein schlüssiges Argument, sofern die Beauftragung durch den auferstandenen Herrn für den Apostelbegriff konstitutiv ist — und wieder nicht schlüssig, da offenbar nicht jede Vision diese Würde verleiht. Daher wird ein Argument ad hominem hinzugesetzt, das doch keineswegs subjektiv ist, da das Verhältnis von Apostel und Gemeinde kein beliebiges ist: Die Gemeinde in Korinth ist sein Werk. Bestreitet sie seine Stellung, dann hebt sie die eigene auf<sup>9</sup>. Den umfassenden Kommentar enthält der 2 Kor.

In V. 2 erscheint wenigstens andeutungsweise der Anlaß der Selbstverteidigung: Offenbar wird sein Apostolat in der Tat bestritten. εἰ kann man an sich rein konditional fassen. Es wird aber die Wirklichkeit des Angenommenen mitgesetzt sein: „wenn, wie es wirklich der Fall ist“. Wer die ἄλλοι sind<sup>9</sup>, braucht nicht gesagt zu werden: Die Leser verstehen. Mit ἀλλὰ γὰρ κτλ. verzichtet Paulus nicht etwa auf seinen Titel für den Raum außerhalb seines Missionsgebietes, sondern schafft sich die Grundlage der Beweisführung: Hier bin ich unbestreitbar Apostel, also bin ich Apostel<sup>10</sup>. Eure Existenz ist der Beweis<sup>11</sup>.

In V. 3 wird es noch deutlicher, daß es sich um reale Angriffe handelt<sup>12</sup>. Feierlich eröffnet Paulus die Darlegung seiner Rechte<sup>13</sup>. Die Ausdrucksweise läßt darauf schließen, daß die ἀνακρίνοντες (noch) außerhalb der Gemeinde von Korinth stehen.

V. 4: Paulus arbeitet weiterhin mit rhetorischen Fragen<sup>14</sup>: Die Freiheit (V. 1) wird präzisiert als Recht, zunächst: zu essen und zu trinken. Das scheint das Thema von Kap. 8 weiterzuführen. Aber nur scheinbar! Denn jetzt geht es weder um εἰδωλόθυτα noch um εἰδωλόλατρία, sondern um bestimmte Speisen als solche. Das Problem ist also dem von Röm 14f. ähnlich gestellt<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Vgl. 2 Kor 3:1. ἔργον — ἐν κυρίῳ: 15:10.

<sup>9</sup> Sind sie schon in die Gemeinde eingedrungen? → V. 3.

<sup>10</sup> Die Abgrenzung der Kompetenzen zwischen Paulus und Petrus Gal 2:7ff. bedeutet ja nicht eine räumliche Beschränkung der Stellung als Apostel; eine solche kann es gar nicht geben.

<sup>11</sup> „Siegel“ bedeutet die rechtsgültige Beglaubigung. μου zieht man besser zu ἀποστολή (Weiß, Lietzmann) als zu σφραγίς.

<sup>12</sup> „Apologie“: juristischer Terminus; Plato (Sokrates); Act 22:1 usw. Zum Dativ vgl. 2 Kor 12:19.

<sup>13</sup> Mit Weiß. Andere ziehen V. 3 noch zu V. 1 und 2. Aus dem Gebrauch von οὗτος ist die Frage nicht zu beantworten, s. einerseits 2 Kor 1:12, andererseits Act 26:28. Die feierliche Form, vielleicht auch die Wortstellung (Pronomen am Schluß) lassen den Satz doch eher als eine Eröffnung denn als einen Abschluß erscheinen.

<sup>14</sup> Auch auf μή οὐ wird eine bejahende Antwort erwartet, Bl-Debr 427:1.

<sup>15</sup> Von 8:13 aus ist man zunächst geneigt, auf die Frage der Enthaltung von bestimmten Speisen zu deuten. Dagegen wird man von V. 6ff. aus dazu geführt, hinter „essen und trinken“ zu ergänzen: auf Kosten der Gemeinde. Gegen diese Deutung argumentiert J. B. Bauer, Uxores circumducere, BZ NF 3, 1959, 94ff.: V. 7-23 sind nur auf V. 6 zu

Paulus leitet damit wirklich eine oder besser: seine Apologie ein<sup>16</sup>. Denn es zeigt sich, daß man sein Verhalten, seinen Verzicht auf apostolische Rechte, mißdeutet und als Argument gegen ihn gebraucht hatte. Nun führt er seine Sache auf die theologischen Grundlagen zurück: Sein Verzicht ist kein persönlich-beliebiger; er ist daher auch keine Leistung, auf die er sich etwas zugute halten könnte. Der Verzicht ist im Wesen gerade seines Amtes begründet und daher positive Darstellung desselben, also ein Argument für Paulus<sup>17</sup>.

V. 5 gewährt einen kurzen Einblick in den reichen Missionsbetrieb der frühen Kirche<sup>18</sup>. Wieder ist zu fragen, ob zu ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν<sup>19</sup> von V. 8 her zu ergänzen ist: „auf Kosten der Gemeinde“<sup>20</sup>. Oder verweist Paulus einfach auf die Tatsache, daß er nicht verheiratet ist, als etwas, was nicht ohne weiteres selbstverständlich ist (sondern ein persönliches χάρισμα 7γ)<sup>21</sup>? Problematisch ist auch, wer „die übrigen Apostel“ sind: ein grundsätzlich geschlossener Kreis (dafür spricht 15γ) oder ein offener, also die Missionare überhaupt<sup>22</sup>. Im letzteren Fall wäre die Ausdrucksweise natürlich nicht zu pressen: Es brauchen nicht alle Missionare verheiratet zu sein. Weiter: Wie verhalten sich die Brüder Jesu (Mk 6β)<sup>23</sup>, die hier als Missionare erscheinen, zu den Aposteln<sup>24</sup>? Und wie verhält sich Kephas zu ihnen<sup>25</sup>?

beziehen, dann V. 24-27 auf V. 4. Aber: Das ist zu schematisch. Richtig ist dagegen, daß die Ergänzung „auf Kosten der Gemeinden“ den Gedanken des Paulus verengen würde. Es geht zunächst einfach um seine Freiheit überhaupt. Nach G. Dautzenberg, *Bibl* 50, 1969, 212ff. steht der Verzicht im Zusammenhang mit dem Leiden Christi, ist Anteil an Christi Knechtsgestalt und am Evangelium, wodurch Paulus die Freiheit gewinnt. — Paulus hat offenbar die Hauptsache vergessen. Synofzik 59ff. verweist auf den Zusammenhang mit 813. D. L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Churches of Paul*, 1971, 8ff.; G. Theißen, *NTS* 21, 1974/75, 192ff.: Der Verzicht des Paulus und Barnabas ist nicht typisch.

<sup>16</sup> Mit Allo u. a. gegen viele Kommentare. → Anm. 13.

<sup>17</sup> Siehe Maurer a.a.O. (631f.), der betont, daß die taktische Lage höchstens ein Nebenmotiv sei. Daß die Herrlichkeit des Apostelamtes als Niedrigkeit erscheint, ist das Thema des 2Kor: 478. 1178.

<sup>18</sup> Der vielfältiger war als ihn unsere Quellen zeigen, die einseitig auf Paulus eingestellt sind.

<sup>19</sup> ἀδελφή: 718; Röm 161; Phlms. J. B. Bauer: → Anm. 15. Zuntz 138 erklärt ἀδελφὴν (-άς) ohne stichhaltigen Grund für eine Interpolation.

<sup>20</sup> So z.B. Lietzmann: In V. 8 liege der Ton auf dem Subjekt. Das Prädikat sei inhaltlich dasselbe wie in V. 4f.

<sup>21</sup> J. B. Bauer 101; περιάγειν betone nicht das Mit-Führen auf Reisen, sondern bedeute „ständig bei sich haben“, also das Verheiratet-Sein.

<sup>22</sup> So E. Lohse, *ThZ* 9, 1953, 259ff. (267). G. Klein, *Die zwölf Apostel* 56 wendet ein, dann würde sich Paulus zugleich als bloßen „bevollmächtigten Wanderprediger“ und als „Apostel Jesu Christi“ im qualifizierten Sinn bezeichnen. Spitzfindig!

<sup>23</sup> J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, 1967 sucht sie mit reichem Aufgebot in Vettern und Basen zu verwandeln — nach wie vor vergeblich.

<sup>24</sup> Natürlich darf man nicht definierte Rangverhältnisse voraussetzen. Gerade darum wird man die Brüder Jesu nicht zu den Aposteln rechnen (gegen Lietzmann).

Darf man aus V. 6 erschließen, daß das Verhalten des Paulus von Barnabas beeinflußt war<sup>26</sup>?

Jetzt geht es eindeutig um das Recht, daß die Missionare von den Gemeinden unterhalten werden<sup>27</sup>. Paulus hält es fest. Er muß ja zeigen, daß sein Verzicht zwar seiner besonderen Berufung entspricht, aber in bezug auf die Gemeinden, subjektiv, wenn auch nicht beliebig, ein freier ist. Offenbar hat man ihm vorgeworfen, sein Verzicht beweise, daß er bei seinem Anspruch, Apostel zu sein, doch ein schlechtes Gewissen habe<sup>28</sup>. Nein, er ist einfach frei<sup>29</sup>.

V. 7: Die Darstellung wird wieder durch Beispiele belebt. Durch die Form der Frage sind sie als ohne weiteres einleuchtend hingestellt: a) Kriegsdienst auf eigene Kosten<sup>30</sup>; b) der Bauer<sup>31</sup>; c) der Hirt<sup>32</sup>. Eine ähnliche Kombination von Beispielen findet sich auch 2Tim 2<sup>3-6</sup>, offenbar einer Nachbildung der hiesigen Stelle.

<sup>25</sup> Paulus schreibt nur Gal 2<sup>7</sup>. „Petrus“, sonst „Kephas“. Daß seine Person in Korinth eine gewisse Rolle spielte, ging bereits aus → 1<sup>18</sup> hervor. Über die Frage, warum er als letzter genannt sei, sollte man sich so wenig den Kopf zerbrechen wie über die andere, ob ihm der Aposteltitel zuerkannt werde. Die Antwort auf die oben gestellten Fragen ist: non liquet. Das gilt auch angesichts G. Klein, in: Rekonstruktion und Interpretation, 1969, 116f. 128.

<sup>26</sup> Paulus schreibt lange nach der Trennung von Barnabas. Über ihre Beziehungen nach dieser (Gal 2<sup>13</sup>) wissen wir so wenig wie über die Beziehungen zu Petrus. Es ist vorausgesetzt, daß auch Barnabas den Korinthern dem Namen nach bekannt ist. Von einem Einfluß auf die Gemeinde wird aber nichts sichtbar.

<sup>27</sup> Wenn schon in V. 4. an den Unterhalt durch die Gemeinde gedacht ist, ist der einheitliche Duktus der Verteidigung deutlich. Andernfalls ist die Gedankenfolge: a) allgemeine Behauptung seiner Freiheit; b) Freiheit als ἐξουσία; c) der Spezialfall dieser ἐξουσία: das Recht auf Unterhalt.

<sup>28</sup> Weiß: Man warf dem Paulus eher den Verzicht als den Anspruch vor. Vielleicht. Aber die Vorwürfe müssen weiter gegangen sein; vgl. auch 2Kor 10–13: Man zweifelt seine Stellung überhaupt an; 2Kor 11<sup>7f</sup>. Die Missionstätigkeit wird gern als „Arbeit“ bezeichnet: 3<sup>13-15</sup>; Mt 9<sup>37</sup>; Joh 4<sup>35-38</sup>; 1Tim 5<sup>18</sup>; 2Tim 2<sup>15f</sup>.; Did 13<sup>2</sup>. Zu ἐργάζεσθαι s. Moulton-Milligan s. v. Von der Handarbeit: Xenoph Cyrop 1 6, 11; 2Thess 3<sup>8</sup>; Act 18<sup>3</sup>. A. v. Harnack, κόπος (κοπιᾶν, οἱ κοπιῶντες) im frühchristlichen Sprachgebrauch, ZNW 27, 1928, 1ff.

<sup>29</sup> 2Kor 11<sup>7f</sup>.; Phil 4<sup>10f</sup>. zeigen, daß Paulus in anderen Fällen Unterstützung annimmt. Er macht aus seinem Verzicht kein Prinzip, sondern verhält sich jeweils sachentsprechend. Das ist nachher bei der grundsätzlichen Begründung V. 16–18 mit zu bedenken.

<sup>30</sup> Inschr Priene 109, 93f. (vgl. 121, 34) zeigt einen στρατηγός, der seinen Dienst ἀτερ ὀφωνίου καὶ ἐλαίου versah; Heidland, ThW V 592. Der Vergleich mit dem Soldaten ist an dieser Stelle zu knapp, als daß man ihn mit dem Gedanken vom Kriegsdienst des Frommen auffüllen dürfte. Zu diesem s. die Kommentare zu Eph 6<sup>10f</sup>.; 1Tim 1<sup>18</sup>.

<sup>31</sup> Der Pflanzende und der Genuß der Frucht: Dtn 20<sup>6</sup>; Prv 27<sup>18</sup>. Was Bill III 379ff. anführt (der Arbeiter darf bei der Ernte von den Früchten essen), paßt nicht zu V. 7, sondern zu V. 9.

<sup>32</sup> Die Präposition ἐκ bei ἐσθίειν („sich nähren“) hat keinen anderen Sinn als der Akkusativ; man sollte sie nicht (wie Rob - Pl) auspressen: der Sklave bekomme nur einen Teil des Ertrages. Der Gedanke ist derselbe wie 2Tim 2<sup>6</sup>.

V. 8–10: Zum „vernünftigen“ Beweis κατὰ ἀνθρώπων<sup>33</sup> tritt der Schriftbeweis<sup>34</sup>. Das Zitat — Dtn 25<sup>4</sup><sup>35</sup> — ist entgegen der Exegese des Paulus von Hause aus eine Tierschutzbestimmung<sup>36</sup>. Paulus legt den Satz aber nach dem hellenistisch-jüdischen Grundsatz aus, daß sich Gott um das Höhere kümmert<sup>37</sup>, daß also die Detailvorschriften des Gesetzes allegorisch auszulegen sind<sup>38</sup>.

V. 10 gibt die Alternative: δι' ἡμᾶς πάντως. Ist das Sätzchen als Frage zu fassen? Dann vermißt man nach V. 8 (μὴ . . . ἢ . . . οὐ) ein οὐ. Andererseits wird man ihn nach V. 8 kaum als Aussagesatz lesen<sup>39</sup>. Entsprechend dem hermeneutischen Grundsatz (s. o.) bezeichnet „wir“ die Menschen überhaupt<sup>40</sup>. ἐγράφη führt wohl ein Zitat aus einem Apokryphon ein (Weiß); ὅτι ist rezitativ; parallelismus membrorum<sup>41</sup>!

V. 11 zieht die Konsequenz für den vorliegenden Fall<sup>42</sup>.

Die theologische Thematik von Gesetz und Rechtfertigung aus Glauben liegt an dieser Stelle fern. Das Alte Testament gibt autoritative Beispiele (vgl. 10<sup>1π</sup>). Eine kasuistische Regulierung wird ihm nicht ent-

<sup>33</sup> Weiß findet die Lesart ταῦτα λαλῶ unerträglich hart; wenn λαλῶ zu lesen sei, müsse ταῦτα gestrichen werden. Aber λαλεῖν wird von Paulus ebenso transitiv gebraucht wie λέγειν; zwischen beiden Verben besteht auch kein sachlicher Unterschied. C. J. Bjerkelund, StTh 26, 1972, 66ff.: Vorbild der Redensart sind rabbinische Auseinandersetzungen mit Außenstehenden. In diesen findet sich oft אָמַר בְּנִי רַבִּי ו.ä.

<sup>34</sup> H. v. Campenhausen, Begründung 25: V. 8 wird am ehesten verständlich, wenn sich Paulus gegen einen möglichen Einwand der übergeistlichen Korinther wendet, eine solche Beweisführung nach Menschenart habe in der Kirche keinen Platz. Dagegen stellt Paulus nun: 1. das Gesetz; 2. ein apokryphes Zitat; 3. ein Wort des Herrn.

<sup>35</sup> Das unliterarische Wort κημοῦν (B\* D\* G) ist φημοῦν (Dtn 25<sup>4</sup> LXX; P 46 K A C) vorzuziehen, das sekundäre Angleichung an LXX ist. Anders ist der Befund 1Tim 5<sup>10</sup>.

<sup>36</sup> Ex 20<sup>10</sup>; Prv 12<sup>10</sup>; JosAnt IV 233. Siehe Dalman, Arbeit und Sitte III Abb. 15. Griechisches: Nilsson 34.

<sup>37</sup> PhiloSpecLeg I 260 (in bezug auf die Vorschriften über die Opfertiere): οὐ γὰρ ὑπὲρ τῶν ἀλόγων ὁ νόμος, ἀλλ' ὑπὲρ τῶν νοῦν καὶ λόγον ἐχόντων. Arist 144.

<sup>38</sup> „Der Wortsinn ist zu verlassen, wenn er etwas Gottes nicht Würdiges ausspricht“ (C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des AT, 1875, 305). Dieser Auslegungsgrundsatz ist stoisch bestimmt; I. Heinemann, Philons griech. und jüd. Bildung, 1932, 463ff. Anders ist die Auffassung der Rabbinen (Bill III 388ff.): Der Wortlaut bleibt in Geltung (ebd. 392); vgl. BM 88b (Bill III 385): Hier wird die Stelle nach dem Schluß a minore ausgewertet: Was vom Ochsen gilt, das gilt noch mehr vom Menschen. A. v. Harnack, Das AT in den paulinischen Briefen und in den paulinischen Gemeinden, SAB 1928, 124ff.

<sup>39</sup> Weiß will sich helfen, indem er hinter ἢ einen Gedankenstrich annimmt: Oder — um unserer willen redet er durchweg. Das ist keine wirkliche Hilfe. Eher könnte man ἢ lesen (Bauer s. v. ἢ: „vielleicht“). πάντως ist mehrdeutig: „überall“ (vgl. V. 22); Bauer s. v.: „unter allen Umständen“ (mit Belegen); Heinrichi: „allerdings“ (vgl. 5<sup>10</sup>; Röm 3<sup>9</sup>).

<sup>40</sup> Nicht nur die Christen; so Chrys, Thdt; Heinrichi.

<sup>41</sup> Man kann den Satz allerdings auch als Auslegung des AT-Zitates verstehen: „. . . daß nämlich der christl. Lehrer . . . ὀφείλει . . .“ So Schmiedel mit Hinweis auf γάρ.

<sup>42</sup> εἰ setzt den Fall als wirklich. Der Ausdruck (μέγα εἰ) ist verkürzt. Gen 45<sup>25</sup>; 2Kor 11<sup>25</sup>.



nommen — nicht einmal den Worten des Herrn (→ 7<sup>10ff.</sup>). Aus dem Zitat macht Paulus eine Metapher: „säen“ ist jetzt die Missionsarbeit<sup>43</sup>. Die Gegenüberstellung τὰ πνευματικά „die geistlichen Güter“ — τὰ σαρκικά hat hier natürlich nicht den Sinn der theologischen Antithese von πνεῦμα und σὰρξ; τὰ σαρκικά sind die natürlichen Güter, die βιωτικά<sup>44</sup>.

V. 12 fährt im Konditionalstil fort, mit einem Seitenblick auf ἄλλοι. Wer ist gemeint? Die Antwort hängt mit der Beurteilung des Genitivs ὑμῶν zusammen<sup>45</sup>. Gen. obj. (s. Übers.)? Am besten wird man die ἄλλοι nicht zu eng spezifizieren<sup>46</sup>.

Eindrucksvoll hebt sich von deren Verhalten die Erklärung des freien Verzichtes ab, verstärkt durch ἵνα κτλ. Vgl. 1Thess 2<sup>9</sup>; 2Kor 12<sup>18</sup>. Der Sinn ergibt sich aus der Fortsetzung<sup>47</sup>.

12 Wißt ihr nicht, daß die, welche den Tempeldienst besorgen<sup>1</sup>, den Ertrag des  
Tempeldienstes<sup>2</sup> verzehren? Daß die, welche am Altar beschäftigt sind<sup>3</sup>, sich  
14 mit dem Altar (in die Opfer) teilen? So hat auch der Herr für die Prediger  
15 des Evangeliums angeordnet, sie sollen vom Evangelium leben. Ich aber habe  
nicht davon Gebrauch gemacht. Ich schreibe<sup>4</sup> das nicht, damit es (nunmehr) mit  
mir so gehalten werde<sup>5</sup>. Denn lieber will ich sterben als - meinen Ruhm soll  
16 niemand entleeren<sup>6</sup>. Denn falls<sup>7</sup> ich das Evangelium predige, ist das für mich

<sup>43</sup> Joh 4<sup>35-38</sup> in typisch johanneischer Abwandlung. H. Riesenfeld in: *Littérature et théologie pauliniennes*, 1960, 49ff. <sup>44</sup> Röm 15<sup>27</sup>.

<sup>45</sup> Epict III 24, 70: τὸ οὖν ἐστὶ ἐχει μου ἐξουσίαν; Manche fassen ἐξουσία als „Vermögen“ (PlatLeg 828d; Thuk I 38); Weiß: μετέχειν passe besser zu einem realen Gut als zu einem formalen Recht. Aber im NT hat ἐξουσία sonst nie diese Bedeutung.

<sup>46</sup> Mit Allo. Zu eng Weiß: am ehesten die judaistischen Eindringlinge. Er setzt die Lage des 2Kor voraus! <sup>47</sup> Zum Verzicht vgl. Bill III 400 (Mose).

<sup>1</sup> τὸ ἱερόν (und Plural): „das Opfer“, seit Homer; JosAnt II 275. Der Plural bedeutet auch: heilige Dinge und Handlungen, überhaupt: „Kultus“, Hdt I 172 u. ö.; 3Makk 3<sup>21</sup>; JosAnt XIV 237. 240: ἱερά Ἰουδαϊκά ποιεῖν „nach jüdischem Kult leben“. Zu ἐργάζεσθαι vgl. Num 8<sup>15</sup>: ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τῆς σκηνῆς. Schrenk, ThW III 231 nimmt τὰ ἱερά hier zutreffend in einem weiteren Sinn als nur „Opfer“; das Wort bezeichnet das Ganze des Priesterdienstes.

<sup>2</sup> Oder ist ἱερόν hier der Tempel (Schrenk a.a.O.)? Dann liegt ein Wortspiel vor. Lietzmann versteht τὰ ἱερά als „Opfer“, hier: als die Opferstücke. Der Ausdruck wäre einfacher, wenn τὰ mit P 46 A C  $\mathfrak{R}$  zu streichen wäre. Doch dürfte die Streichung eine nachträgliche Glättung sein; ἐσθίειν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ist parallel zu ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν formuliert.

<sup>3</sup> παρεδρεύειν findet sich in sakralem Zusammenhang: DiodSic IV 3, 3: τῷ θεῷ; DittSyll 633, 20: τοῦ ταμίου τοῦ πα[ρεδ]ρεύοντος ἐν τῷ ἱερῷ θυσίας ποιήσασθαι; JosAp I 30: προσεδρεύεσθαι τῇ θεραπείᾳ τοῦ θεοῦ.

<sup>4</sup> Anders als 5<sup>9</sup> liegt hier Aorist des Briefstils vor.

<sup>5</sup> γίνεσθαι ἐν: ἐν für Dativ (Gen 40<sup>14</sup>), Bauer s. v. ἐν IV 4.

<sup>6</sup> Die Härte des Anakoluths ist in den MSS mit verschiedenem Erfolg gemildert. Als ursprünglich ist anzusehen οὐδεὶς κενώσει P 46  $\mathfrak{N}^*$  B D\* 33. Verbesserungsversuche: 1. οὐδεὶς μὴ A; 2. τίς G; 3. ἵνα τις κενώσει  $\mathfrak{N}^{\text{cor}}$  C D<sup>cor</sup> bzw. κενώση  $\mathfrak{R}$  u. a. Eine andere Möglichkeit ist, ἦ zu akzentuieren (Bachmann; Bauer s. v. ἦ „vielleicht“, wie zu V. 10).

<sup>7</sup> ἐάνι vg: evangelizabero, setzt die Lesart εὐαγγελίζωμαι (D G) voraus. Am Schluß des Verses ist der Konj. Aor. auch durch B C vertreten, gegen P 46  $\mathfrak{N}$  A K (vgl. auch

kein Ruhm. Denn ein Zwang liegt auf mir. Zum Wehe ist es mir<sup>8</sup>, wenn ich  
 17 das Evangelium nicht verkündige. Denn wenn<sup>9</sup> ich das freiwillig tue, habe ich  
 18 Lohn, wenn aber unfreiwillig, bin ich mit einer Verwaltung beauftragt<sup>10</sup>. Was  
 ist nun mein Lohn? Daß<sup>11</sup> ich als Prediger des Evangeliums das Evangelium  
 kostenlos darbiere<sup>12</sup>, um nicht mein Recht am Evangelium auszunutzen<sup>13</sup>.

V. 13: Paulus häuft Argumente auf. Jetzt bringt er eine Regel des Kultgesetzes; in V. 14 schließt er sie durch οὕτως mit einem Herrnwort zusammen. Die Regel gilt übrigens nicht nur für die Juden<sup>14</sup>; sie gehört zum Grundbestand der Kultordnungen überhaupt. Mit οὐκ οἴδατε wird sie als bekannt und anerkannt eingeführt. Man sieht nicht deutlich, ob V. 13a und 13b synonym sind, ob also der Dienst am Heiligtum und der Dienst am Altar identisch sind, oder ob der erstere weiter gefaßt ist. Doch ist diese Frage für die Argumentation unwesentlich. θυσιαστήριον ist in LXX im engeren Sinn der Brandopferaltar. παρεδρεύειν: „sich eifrig befassen“. συμμερίζονται: „Sie teilen sich mit dem Altar“, scil. in die dargebrachten Gaben<sup>15</sup>.

V. 14: οὕτως „dementsprechend“. Daß das Herrnwort an letzter Stelle und anscheinend beiläufig eingeführt ist, hat keinen tieferen Grund<sup>16</sup>. Paulus sammelt Argumente, ohne sich um eine Systematik der Anordnung zu bemühen. Zur Begründung einer Anordnung mit einem Wort Jesu → 7<sup>10</sup>. Zur Sache vgl. Lk 10<sup>7</sup>; Gal 6<sup>6</sup>; 1Tim 5<sup>18</sup>. Paulus spielt mit dem Sinn von „Evangelium“<sup>17</sup>: die Botschaft und die Verkündigung derselben.

L P: -(ζομαι). An dieser zweiten Stelle ist der Konj. Aor. sachlich besser, da es sich um einen ausschließlich künftig möglichen Fall handelt. Zuntz 110.

<sup>8</sup> Die Übersetzung „Wehe mir!“ wäre zu schwach; vgl. Hos 9<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Jetzt liegt ein realer Fall vor.

<sup>10</sup> Anderer Vorschlag (Bachmann): εἰ δὲ ἔκων οἰκονομίαν πεπίστευμαι, welchen Lohn habe ich dann? Wieder vertreten von W. Pesch in: Ntl. Aufsätze (Festschr. J. Schmid), 1963, 202–204 mit der Begründung, andernfalls würde in V. 17b Tautologie vorliegen. Aber schon Weiß wandte mit Recht ein, dann wäre im Nachsatz ἔρα statt οὐν zu erwarten, vgl. Gal 2<sup>21</sup>.

<sup>11</sup> ἴνα für den exegetischen Infinitiv: Bl-Debr 394. Ind.Fut. nach ἴνα: 369z.

<sup>12</sup> Oder: keine Kosten verursachen lasse.

<sup>13</sup> Oder: um nicht mein Recht bei der Verkündigung des Evangeliums auszunutzen.

<sup>14</sup> AT: Num 18<sup>31</sup>; NuR 18 (183d), zit. Bill III 400f.: „Nach dem Brauch der Welt erhält ein Mensch, der mit Geheiligtem zu tun hat, seinen Lohn vom Geheiligten.“ Aber Mose hat freilich darauf verzichtet. Siehe nächste Anm.

<sup>15</sup> Anschauungsmaterial liefert jede antike Opferschilderung. Die Übernahme kultischer Terminologie zur Bezeichnung des kirchlichen „Dienstes“ (vgl. Röm 12<sup>11</sup>) führt noch nicht zur Verselbständigung dieser Sprache und zu einer Phänomenologie eines christlichen Kultes mit Priestertum und Opfer.

<sup>16</sup> Weiß: Paulus gibt nur eine ungefähre Inhaltsangabe, setzt also das Wort als in Korinth bekannt voraus. Das ist möglich, aber nicht zwingend. Es kommt nicht auf exakte Zitation an, sondern auf die sachliche Feststellung, und die ist genügend deutlich.

<sup>17</sup> Zur technischen Verwendung von εὐαγγέλιον → 4<sup>15</sup>.

Bei Lukas begründet das Sprichwort, daß der Arbeiter (ἐργάτης; → V. 6) seinen Lohn wert ist, das Recht des Predigers auf Entlohnung. Bei Matthäus (10<sup>8.10</sup>) findet sich das Doppelmotiv, daß das Evangelium umsonst dargeboten werden soll, weil es umsonst empfangen wurde, daß aber der Prediger von der Sorge frei sein soll, denn: er ist seinen Lohn wert<sup>18</sup>.

V. 15<sup>19</sup>: Und wieder erklärt Paulus seinen Verzicht, jetzt ausdrücklich auch für die Zukunft<sup>20</sup>. Der Ton steigert sich<sup>21</sup>. Der Satzbau zerbricht<sup>22</sup>. Daß Paulus hier „Ruhm“ für sich reklamiert, widerspricht nicht seinem Selbstverständnis im Sinn der Theologie des Kreuzes: Sein Ruhm ist gerade sein Verzicht; vgl. die Fortsetzung, wo der Sinn eindeutig ist.

V. 16: Paulus hebt seine persönliche Bestimmung von der allgemeinen Regel ab. Er hat seinen Beruf nicht gewählt. Er wurde berufen, steht also unter Zwang. Sein Verhalten wird hier theologisch-systematisch begründet<sup>23</sup>. ἀνάγκη<sup>24</sup> bezeichnet nicht nur eine innere Nötigung, sondern das Schicksal des Apostels<sup>25</sup>. Aber dieses ist nicht ein Fatum, das mit kausaler Notwendigkeit wirkt. Sonst könnte nicht der Fall gedacht werden, daß sich Paulus dem Zwang verweigerte<sup>26</sup>.

Auf die von der katholischen Exegese aufgeworfene Frage, ob hier der Gedanke der opera supererogatoria erscheine, geben die nächsten Sätze Auskunft.

V. 17<sup>27</sup>: Nicht die theoretische Struktur der ἀνάγκη interessiert, sondern die praktische Folgerung: Nur freiwillige Arbeit verdient und gewinnt Lohn. Es ist abwegig, diese Regel aus dem Rahmen der Argumentation zu lösen, sie zu verselbständigen und dann einen jüdischen Rest von Denken in Werken und Verdiensten zu finden. Der Satz hat seine klare Hilfsfunktion zwischen V. 16 und 18. „Wenn freiwillig“ ist einfach die

<sup>18</sup> Bill I 561ff.: Das Gesetzesstudium ist für den Gelehrtenschüler unentgeltlich. Und andererseits III 401: Wer sich mit dem Gesetz beschäftigt, hat durch dieses seinen Unterhalt.

<sup>19</sup> E. Käsemann, Eine paulinische Variation des „amor fati“, EVB II 223ff. findet, daß der Abschnitt V. 14 (besser wäre: 16) -18 im Ganzen des Kap. als überflüssig erscheint. In der Tat hebt er sich durch sein Pathos heraus. Aber sachlich besteht kein Bruch.

<sup>20</sup> ἵνα οὕτως γένηται ist durch das Vorausgehende erklärt.

<sup>21</sup> καλὸν κτλ.: Inf. nach unpersönlichen Ausdrücken: Bl-Debr 393s.

<sup>22</sup> Wenn man nicht ἤ liebt, s.o. Anm. 6.

<sup>23</sup> Maurer (→ S. 187 Anm. 5) 638ff.

<sup>24</sup> ἀνάγκη ἐπικειται: Hom II 6,458: κρατερῇ δ' ἐπικειται ἀνάγκη.

<sup>25</sup> Käsemann a.a.O.

<sup>26</sup> Der Zwang ist mit seiner Berufung, ja mit seiner Erwählung vor der Geburt verbunden, Gal 1<sup>11ff.</sup>; 1 Kor 15<sup>11ff.</sup>. Eine theoretische Reflexion über Determination liegt fern. Vielmehr versteht sich Paulus entsprechend dem Propheten Jeremia (Gal 1<sup>16</sup>; Jer 1<sup>6</sup>).

<sup>27</sup> Weiß klammert V. 17 als Glosse aus. Hier werde rein theoretisch-logisch geredet; das passe nicht in den temperamentvollen Zusammenhang. Aber Hypothesen über das Verhältnis von Verstand und Temperament bei Paulus sind fragwürdige Argumente. Und V. 18 setzt V. 17 voraus — gegen Weiß, → Anm. 28.

Folie für den wirklichen Fall des Paulus, daß er „unfreiwillig“ mit einer Verwaltung beauftragt ist.

V. 18<sup>28</sup>: Die Ausdrucksweise ist mit ihrer Paradoxie sachgemäß<sup>29</sup>. Da Paulus in dem  $\tau\upsilon\alpha$ -Satz seinen Lohn erschöpfend definiert, kann man nicht abseits dieser in sich geschlossenen Aussage nochmals fragen, worin er seinen Lohn finde<sup>30</sup>.

Mit dieser Erklärung und der Rückführung seines Verhaltens auf „seine“ ἀνάγκη hat Paulus gezeigt, daß sein Verhalten nicht Sache freier Entschlüsse ist. Aber eben indem er sich diesem Zwang gemäß verhält, hat er seine Freiheit im Umgang mit der Gemeinde. Das zeigt sich ja andernorts darin, daß ihn seine Stellung zu einem gegenteiligen Verhalten führen kann.

Der Gedankenverlauf von V. 18 zu 19 ist durchaus folgerichtig.

19 Denn<sup>1</sup> obwohl ich allen gegenüber frei bin<sup>2</sup>, habe ich mich allen zum Sklaven  
20 gemacht, um die Mehrzahl<sup>3</sup> zu gewinnen. Und ich wurde den<sup>4</sup> Juden (wie)<sup>5</sup>  
ein Jude, um die Juden zu gewinnen, denen unter dem Gesetz wie (einer)  
unter dem Gesetz<sup>6</sup>, obwohl ich selbst nicht unter dem Gesetz stehe, um die unter  
21 dem Gesetz zu gewinnen, den Gesetzlosen wie ein Gesetzloser, obwohl ich nicht

<sup>28</sup> Weiß (→ Anm. 27): Diese Frage könne sich nur auf V. 18 zurückbeziehen; sie sei sinnlos als Folgerung aus V. 17. Diese Erklärung übersieht, daß Paulus den Zwang nicht psychologisch, als innere Nötigung, auffaßt, sondern streng im Zusammenhang mit seiner Berufung in sein Amt versteht.

<sup>29</sup> Wettstein z. St.: „Argute dictum, nullam mercedem accipere, haec mea merces est.“

<sup>30</sup> Etwa: in innerer Freudigkeit (Weiß). Schlatter 275ff.: Die Handarbeit ist sein Ruhm. Paulus schließt den Korinthern „sein Innerstes“ auf. Auch Käsemann verfällt der Psychologisierung; er will unterscheiden:  $\mu\iota\sigma\theta\acute{o}\varsigma$  meine in V. 17 den Lohn Gottes im Endgericht, in V. 18 dagegen sei  $\mu\iota\sigma\theta\acute{o}\varsigma$  paradoxer Ausdruck für die „engagierte Liebe“, die in ihrer Tat selig ist. Das ist nicht Paulus, sondern Hölderlin. Pesch bemerkt mit Recht, man könne dem Wort  $\mu\iota\sigma\theta\acute{o}\varsigma$  nicht in V. 17 und 18 verschiedene Bedeutung zuschreiben. Nur darf man, anders als Pesch, in V. 17 keine selbständige These sehen, sondern nur ein Argument ad hoc.

<sup>1</sup> Weiß:  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  paßt an dieser Stelle nicht, dagegen gut hinter 111. Aber man kann  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  (mit Lietzmann) einfach als weiterführend fassen.

<sup>2</sup>  $\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$   $\epsilon\chi$ : wie  $\acute{\alpha}\pi\omicron$  Röm 7:3 „unabhängig von“; KG I 402. Es ist strittig, ob das Partizip die Bedeutung des Präsens (obwohl ich frei bin) oder des Präteritums hat (obwohl ich frei war). Präsens: Dann erklärt Paulus die ständige Dialektik von Freiheit und Verzicht auf diese. Präteritum: Dann sagt er, daß er seine Freiheit aufgegeben habe. Zur Fassung als Präteritum scheint  $\epsilon\mu$ .  $\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\omega\sigma\alpha$  besser zu passen. Aber das Gesamtverständnis des Kontextes fordert das Präsens; mit dem Partizip nimmt Paulus  $\epsilon\mu\iota$  von V. 1 auf.

<sup>3</sup> Oder: mehrere; B1-Debr 244:3.

<sup>4</sup> Vor  $\text{Ἰουδαῖοι}$  steht der indiv. Artikel: die Juden, „mit denen ich jedesmal zu tun hatte“, B1-Debr 262:1.

<sup>5</sup>  $\acute{\omega}\varsigma$  schillert im Kontext zwischen „als“ und „wie“. Hier ist  $\acute{\omega}\varsigma$  entbehrlich (ebenso in V. 21, s. u.), nicht dagegen an den übrigen Stellen in V. 20 und 21. Obwohl entbehrlich, ist es doch als ursprünglich anzusehen.  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$   $\acute{\omega}\varsigma$  „ich zeige mich als“ 413; Bauer s. v.  $\gamma\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$  II 1.

<sup>6</sup>  $\acute{\upsilon}\pi\omicron$   $\nu\acute{o}\mu\omicron\nu$  steht fast wie ein subst. Adj., vgl.  $\acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota$ .

vom Gesetz Gottes<sup>7</sup> los bin, sondern im Gesetz Christi<sup>8</sup> bin, um die Gesetzlosen zu gewinnen. Ich bin den Schwachen schwach<sup>9</sup> geworden, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um wenigstens<sup>10</sup> einige<sup>11</sup> zu retten. Alles aber tue ich um des Evangeliums willen, um an ihm Anteil zu bekommen<sup>12</sup>. Wißt ihr nicht, daß die Läufer im Stadion zwar alle laufen, daß aber nur einer den Preis bekommt? Lauft so<sup>13</sup>, daß ihr ihn gewinnt! Jeder Wettkämpfer aber übt jede Enthaltung, jene also, um einen vergänglichen Kranz zu bekommen, wir aber einen unvergänglichen. Ich meinerseits laufe so, nicht wie ins Blaue; ich boxe wie einer, der nicht in die Luft schlägt. Sondern ich treffe meinen Leib und unterjochte ihn, damit ich nicht anderen predige, selbst aber untüchtig werde.

Lietzmann will V. 19 — über den „Exkurs“ V. 1-18 weg — an 8:13 anschließen<sup>14</sup>. Andere charakterisieren V. 14-18 als Einlage (s. o.; Käsemann). Aber der Anschluß an 8:13 oder 9:13 ist nicht besser als an V. 18<sup>15</sup>. Der Ausdruck ἐλεύθερος γὰρ ὢν greift auf V. 1 zurück und stellt damit die Ausgangsposition sicher<sup>16</sup>. Zugleich rekapituliert er, was er seither ausgeführt hat, in verallgemeinernder Formulierung: Die Freiheit, die er für sich behauptet, konkretisiert sich als Dienst. Die Angabe des Zwecks seines Verhaltens klingt opportunistisch, als sei es durch taktische Gesichtspunkte bestimmt<sup>17</sup>, besonders wenn man noch V. 20-22 mitliest (→ V. 23). Zweifellos spielen bei Paulus in psychologischer Hinsicht jüdi-

<sup>7</sup> Die Koine vertauscht Gott und Christus — ein sachliches Mißverständnis.

<sup>8</sup> Zum Genitiv s. Bl-Debr 182a A: Er hängt gleichsam von νόμος ab; vgl. SophAnt 369; EuripMed 737.

<sup>9</sup> ὡς vor ἀσθενής setzen C D G; s. u.

<sup>10</sup> Siehe Bauer s. v. πάντως 4.

<sup>11</sup> D G haben statt πάντως τινάς: πάντας.

<sup>12</sup> E. Molland, Das paulinische Evangelion, 1934, 53f.: „Mitarbeiter des Evangeliums“. Aber συγκαινωνός bezeichnet nicht den aktiven Teilnehmer.

<sup>13</sup> οὕτως weist auf ἴνα voraus.

<sup>14</sup> Lietzmann: In 8:13 stellte er sich als Muster vor. Mit 9:1 wollte er fortfahren, an sich zu exemplifizieren. Jetzt nimmt er das Stichwort ἐλεύθερος wieder auf.

<sup>15</sup> V. 15-18 sind kaum zu entbehren. Wenn schon, könnte man noch eher an V. 12 anschließen. Darin zeigt sich die Fragwürdigkeit aller Schlüsse aus einer schematischen Auffassung von der Disposition und Gedankenführung. Heinrich weist darauf hin, daß kein direkter Bezug von πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα auf die Spezialprobleme des Kap. 8 besteht.

<sup>16</sup> Dazwischen hatte Paulus von der ἐξουσία gesprochen. Offenbar ist ἐξουσία das korinthische Schlagwort. Es paßt zum Enthusiasmus besser als ἐλευθερία. Dupont 282ff.; vgl. 612.

<sup>17</sup> Man darf nicht pedantisch fragen, im Blick auf wen Paulus hier von den πλείονες, der „Mehrzahl“ oder den „übrigen“ spreche (Bachmann: bezogen auf die Zahl, die Paulus gewinnen könnte, wenn er sich nicht zum Knecht machte). κερδαίνειν „für den Glauben gewinnen“ (1 Petr 3:1) erklärt D. Daube, Judaism 355ff. als rabbinischen Missionsterminus: כָּרְבַּח/כָּרְבַּח. Freilich ist nur die Bedeutung „zurückgewinnen“ zu belegen. Beachte den Wechsel mit σῶζειν V. 22.

sche Gedanken über Selbsterniedrigung und Anpassung mit<sup>18</sup>. Außerdem gibt es eine christliche Variation dieser Gedanken (Mt 10<sup>43</sup>π.; Lk 22<sup>25</sup>π.). In welchem Sinn nun Paulus diese Gedanken aufnimmt und modifiziert, muß im Ganzen seines Selbstverständnisses gesehen werden: ἐδούλωσα ἑμαυτὸν entspricht der Bestimmung seines Amtes durch das Kreuz. Ein Kommentar steht 2<sup>1-5</sup> 19.

V. 20–22 samt dem abrundenden V. 23 bilden eine stilistische und sachliche Einheit<sup>20</sup>. Die Akkomodation, die Paulus übt, wird an den beiden Menschenklassen demonstriert, in welche die Menschheit aus der jüdischen Perspektive einzuteilen ist (vgl. 1<sup>18</sup>π.). Daß Paulus mit den Juden beginnt, versteht sich von selbst (vgl. Röm 1<sup>16</sup> πρῶτον). Das entspricht der psychologischen wie der heilsgeschichtlichen Lage.

Die Feststellung, daß er sich den Juden angepaßt hat<sup>21</sup>, um sie zu gewinnen, ist in doppelter Hinsicht überraschend: Erstens wegen der Abgrenzung der Kompetenzen auf dem Apostelkonzil (Gal 2<sup>9</sup>): Petrus ist für die Juden zuständig, Paulus für die Heiden. Doch kann diese Vereinbarung nicht bedeutet haben, daß es Paulus verboten sei, Juden in seine Gemeinden aufzunehmen, zumal seine wichtigsten Mitarbeiter Judenchristen waren<sup>22</sup>. Die zweite Schwierigkeit entsteht aus seiner Lehre vom Gesetz. Kann er hier Kompromisse schließen — angesichts seiner Darlegungen im Galaterbrief? Gal 2<sup>6</sup>! Er definiert doch ausdrücklich das Jude-Sein als Sein unter dem Gesetz<sup>23</sup>.

Paulus gibt selbst Auskunft, durch ὡς und μὴ ὧν αὐτὸς ὑπὸ νόμον. Er kann als Jude die jüdische Sitte üben, ohne das Gesetz als Heilsweg

<sup>18</sup> Röm 12<sup>16</sup> usw.; D. Daube, *Judaism* 346ff.

<sup>19</sup> Weiß: Im Vordersatz fühlt sich Paulus wie ein stoischer Weiser, der sich von der Welt unabhängig weiß. Nein! Schon der Vordersatz ist aus dem Bewußtsein der Notwendigkeit des Verzichtes gesagt, so wie in 9<sup>1</sup> hinter 8<sup>13</sup> das Bestimmte durch den Tod Christi mitgedacht ist.

<sup>20</sup> Weiß: Es besteht formell chiasmische Korrespondenz: b (c c) b; sachlich dagegen par. membr.: bc bc. Zu Stil und Sache: G. Bornkamm in: *Studies in Luke-Acts*, 1966, 194ff.

<sup>21</sup> Hillel wird der Satz zugeschrieben: „Wenn du in eine Stadt kommst, richte dich nach ihren Bräuchen!“ (Gen R 48; Ex R 47; D. Daube, *Judaism* 336ff.). Für Paulus trägt das nichts aus.

<sup>22</sup> Haenchen, *Apostelgeschichte*, 1977, 450f. zutreffend: Gal 2<sup>9</sup> ist keine protokollgetreue, amtliche Formulierung. Ist die Abgrenzung der Missionsbereiche geographisch oder ethnographisch gemeint? Die geographische Deutung ist durch die Missionsreisen des Petrus ausgeschlossen und ja auch sachlich unvorstellbar. Allerdings ist Gal 2<sup>9</sup> mit dieser Fragestellung überfordert. Paulus stellt einfach fest, daß er als Heidenmissionar anerkannt wurde. — Abwegig wäre die Erklärung, Paulus habe vor dem Konzil auch unter Juden missioniert, seither nicht mehr. Er spreche also von einem früheren Verhalten. Übrigens müßte auch dann nach dem Verhältnis zu Gesetz und Glaubensfreiheit gefragt werden.

<sup>23</sup> Der Parallelismus ist ein synonyme. Es ist durch nichts angedeutet, daß „die unter dem Gesetz“ eine besondere Gruppe der Juden seien, nämlich die Proselyten (so Heinrici). Zum Ausdruck ὑπὸ νόμον vgl. Röm 6<sup>14</sup>; zum Fehlen des Art. s. Bl-Debr 255. 258. ὑπό mit Akk. auf die Frage „wo“?: Bl-Debr 232.

zu lehren. Und er muß die Juden nicht aus der Übung des Gesetzes herausreißen, sondern aus ihrem „Vertrauen“ auf das Gesetz als Heilsweg (Phil 3<sup>28</sup>). Sein Verhalten ist gerade von seiner Lehre von Gesetz, Glauben und Freiheit aus konsequent: Jeder wird von Gott als der angeredet, der er ist, in seiner κλησις. Dementsprechend ist die Vereinbarung von Gal 2, daß die Judenchristen weiter das Gesetz halten, kein Kompromiß, sondern eine geradlinige Anwendung des sola fide.

Der rhetorische Parallelismus kann die Tatsache verdecken, daß sein Verhalten zu den Juden und zu den Heiden zwar dieselbe Freiheit und dasselbe Glaubensverständnis praktiziert, aber nun doch von verschiedener Struktur ist. Jude ist er. Den Heiden muß er Heide werden. Das Problem ist nicht, wie er jüdisch, sondern wie er heidnisch leben kann. Wieder liegt das nicht in seinem Belieben, sondern in seinem Auftrag. Er ist nicht in abstracto frei, sondern als Apostel. Die Wiederholung seiner Erklärung seines Verhaltens zu den Juden mit der sachlichen Erläuterung: „denen unter dem Gesetz — einer unter dem Gesetz“ gibt die Folie für seinen Vermerk, daß er dabei frei bleibt<sup>24</sup>, und bereitet zugleich die Erklärung über sein Verhalten zu den „Gesetzlosen“ vor.

V. 21: Warum sagt Paulus nicht: „den Griechen“<sup>25</sup>? Jedenfalls ist οὐ νόμοι eine sachliche Charakteristik, auf die es hier nicht nur um der Rhetorik willen ankommt. Den Juden gegenüber mußte er seine bleibende Freiheit vermerken. Jetzt wiederum muß er erklären, daß die Freiheit vom Gesetz keine „Gesetzlosigkeit“ ist<sup>26</sup>. Daher setzt er wieder ὡς und μὴ ὡν κτλ., aber jetzt mit genauerer Ausführung. Dabei kommt es zu einer schwierigen Formulierung: Er ist nicht ἄνομος θεοῦ, sondern ἔνομος Χριστοῦ. Damit will er nicht die Idee eines „neuen“ Gesetzes suggerieren. „νόμος“ ist hier uneigentlich gebraucht (vgl. Röm 8<sup>2</sup>): Christus ist die Norm<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Übrigens kann diese Stelle nicht als Argument für die Geschichtlichkeit der Beschneidung des Timotheus durch Paulus (Act 16<sup>3</sup>) dienen. Paulus spricht von seinem Verhalten zu Nicht-Christen. Nach Act 16<sup>3</sup> hätte er einen Getauften unter das Gesetz (und zwar das ganze nach der Regel Gal 5<sup>2</sup>) zurückgebracht.

<sup>25</sup> Schlatter: Weil zum Griechentum Dinge gehören, von denen sich Paulus fernhält. Und zur „Gesetzlosigkeit“?

<sup>26</sup> Vgl. die Abwehr des Antinomismus im Römerbrief, vor allem Röm 7<sup>7f</sup>.

<sup>27</sup> Mit Kümmel: Die Formulierung ist durch den Parallelismus verursacht und bedeutet nur: Christus gegenüber zum Gehorsam verpflichtet. Paulus deutet in einer dem Kontext angepaßten Formulierung auf den Gesichtspunkt des Χριστοῦ εἶναι (→ 3<sup>22</sup>) hin. Anders C. H. Dodd, ENNOMOS ΧΡΙΣΤΟΥ, in: Studia Paulina (Festschr. J. de Zwaan), 1953, 96ff.: Paulus kennt ein „Gesetz des Geistes“ (Röm 8<sup>2</sup>) und ein „Gesetz Christi“. Das erstere drückt den Indikativ aus: πνεύματι ζῶμεν, das letztere den Imperativ πνεύματι στοιχῶμεν (vgl. Gal 5<sup>22</sup>). Inhaltlich umfaßt das Gesetz Christi die Tradition der Lehre Jesu, die ja im gleichen Kapitel als Autorität zitiert ist. Dieser Deutung widerspricht der gesamte paulinische Sprachgebrauch von νόμος.

V. 22 zielt nach den allgemeinen Ausführungen wieder auf die speziellen Verhältnisse in Korinth, vgl. 8<sup>18</sup>, aber auch 1<sup>26ff.</sup><sup>28</sup>. Die Zusammenfassung τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα lenkt zu V. 18 zurück<sup>29</sup>.

V. 23 klingt utilitaristisch: Mit diesem Verhalten besorgt sich Paulus sein persönliches Heil. Der Eindruck, hier herrsche ein extremer religiöser Individualismus, wird durch den nächsten Abschnitt verstärkt. Hätte also Paulus seinen Gegnern im Grund nichts vorzuwerfen? Setzt er ihrem Enthusiasmus mehr entgegen als seinen Rigorismus samt taktischen Manövern?

Wieder darf die Aussage nicht vom Ganzen seines Verständnisses von Heil und Heilsgeschehen, Erwählung und Berufung gelöst werden. Der Appell, um das Heil zu ringen, den er hier an sich und in den nächsten Versen an die Leser richtet, setzt die Erwählung sola gratia voraus, vgl. Phil 2<sup>12ff.</sup> 3<sup>12ff.</sup>. Und beim Gericht wird er Rechenschaft über sein Werk ablegen müssen; dort wird er seine Gemeinden als seinen Ausweis vorführen. Auch V. 23 hat die Gemeinde und seinen Auftrag im Blick. Zur Sache vgl. 2Kor 1<sup>14</sup> 3<sup>1-3</sup> 5<sup>10</sup>; 1Thess 2<sup>19</sup>; Phil 2<sup>16</sup>, wo die Bindung seines Selbstbewußtseins an die ihm aufgetragene Arbeit ausgesprochen ist.

Der Abschnitt V. 24–27 ist stilistisch und inhaltlich einheitlich und von seiner Umgebung abgehoben<sup>30</sup>. Doch ist er nicht literarkritisch aus dem Kontext zu lösen. Er ist mit diesem durch V. 27, der V. 23 entspricht, verklammert. Der Sachzusammenhang ist gut paulinisch: Das Verhalten des Paulus, das er nicht frei gewählt hat, ist vorbildlich für die Gläubigen. Im Hintergrund steht das paränetische Motiv μιμηταί μου γίνεσθε (111).

Paulus wechselt von der Selbstdarstellung zur Anrede im Diatribenstil: οὐκ οἴδατε (V. 18 usw.). Diesem entspricht auch die Verwendung von Bildern (→ V. 7) und besonders solchen aus dem Sport<sup>31</sup>. Der Vergleich

<sup>28</sup> Es ist sachgemäß, daß vor ἀσθενής kein ὡς steht. Ein solches ist in CDG § sekundär eingesetzt (nach Analogie von V. 20.21), um den Anstoß zu beseitigen, daß Paulus „schwach“ gewesen sein sollte.

<sup>29</sup> H. Chadwick, NTS 1, 1955, 261 ff.

<sup>30</sup> Weiß: Der Abschnitt „hat sehr gute Beziehung zu 10<sup>1-23</sup> und 6<sup>1-20</sup>, sehr schlechte zu 9<sup>19-22</sup>, leidliche zu 9<sup>1-18</sup>“. Aber: gerade von diesem Abschnitt fällt nochmals Licht auf den vorigen. H. v. Soden 7: Das dort geschilderte Verhalten, der Verzicht, hat nicht an sich selbst Wert. Es handelt sich um „die Askese des Wettkämpfers, der siegen will, das Verhalten des Menschen, der nicht im weiten Feld des Erlaubten schweift, sondern auf dem schmalen Weg des Fördernden voranstrebt. Wiederum wird die Problematik solchen Verhaltens in statu confessionis gar nicht ins Auge gefaßt.“

<sup>31</sup> Diatribe: S. Epictet-Index s. v. ἀθλητής, παλαιστής usw. PhiloLegAll II 108; SenEp 78,16. Zum antiken Sport: Jüthner, Art. Gymnastik, PW 7, 2030 ff. Athletenvereine: Poland (→ S. 182 Anm. 10) 147 ff. Paulus: Phil 314.

Weil das Bild allgemein verbreitet ist und weil der Sport in jeder griechischen Stadt alltäglich ist, braucht man nicht speziell an die isticischen Spiele bei Korinth mit dem Fichtenkranz als Siegespreis (Lucian Anach 9) zu denken. Zur Bildsprache: A. Ehrhardt, ZNW 56, 1967, 101 ff.; V. C. Pfitzner, Paul and the Agon Motif, 1967; z. St. 82 ff.



mit dem Wettlauf<sup>32</sup> bedarf an sich keiner Erklärung. Aber die Lehre, die Paulus daraus zieht, daß nämlich nur einer den Preis<sup>33</sup> gewinnt, scheint unpassend. Ihn sollen doch alle Gläubigen nicht nur erstreben, sondern auch erhalten. Nun, offenbar ist diese Bemerkung nur ein Hilfsgedanke<sup>34</sup>, um die Pointe zu verstärken: τρέχετε „Lauft!“ Dem entspricht die Fortsetzung, die Aufforderung, zu trainieren<sup>35</sup>. Der Kranz als Preis ist jedermann vertraut<sup>36</sup>. Aber der Kranz u. ä. ist auch zum Symbol für das Ziel des (religiösen) Lebens-„Laufs“ geworden<sup>37</sup>.

V. 26: Auf den Übergang zur Person des Paulus, die Rückkehr zur Selbstdarstellung ist man nicht ohne weiteres gefaßt, versteht ihn aber vom zugrundeliegenden Vorbildgedanken her, s. o. Die neue Nuance ist: zielsicher laufen<sup>38</sup>. Das Bild wechselt vom Lauf zum Boxen. ἀέρα δείρειν<sup>39</sup> wird vom ungeübten Kämpfer gesagt<sup>40</sup>.

V. 27: In Anlehnung an die Bilder stellt Paulus sich selbst als Athleten dar; aber er geht vom Bild zur Anwendung über: Er kämpft mit sich selbst<sup>41</sup>. Die Wahl des Wortes κηρύσσειν könnte an sich noch von der Vorstellung des Wettkampfes im Stadion beeinflußt sein, ist aber ohne

<sup>32</sup> τρέχειν: Gal 2, 57; Phil 2, 16; Röm 9, 16; 2Thess 3, 1.

<sup>33</sup> βραβεῖον: Bauer s. v.

<sup>34</sup> Ist Paulus von einer sprichwörtlichen Wendung angeregt? Lucian Anach 13: ἀτὰρ εἰπέ μοι, πάντες αὐτὰ (sc. τὰ ἄθλα) λαμβάνουσιν οἱ ἀγωνισταί; οὐδαμῶς, ἀλλὰ εἰς ἐξ ἀπάντων ὁ κρατήσας αὐτῶν.

<sup>35</sup> ἐγχεράτεια: Gal 5, 23; 1Clem 35, 62; 64. Das Bild ist nicht sauber ausgeführt, s. Lietzmann: Es ist ignoriert, daß die ἐγχεράτεια dem Wettkampf zeitlich vorangeht. Das Ideal der Enthaltensamkeit ist natürlich auch gut stoisch. Antikes Training: PlatLeg 840a (olympischer Eid, daß die Kämpfer zehn Monate trainierten). P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer, 1920, 190ff. Pfitzner 88f. meint, wenn man οὕτως τρέχετε als Imperativ fasse, gebe man V. 24 eine Eigenbedeutung, die er in Wirklichkeit nicht habe; er diene nur der Vorbereitung von V. 26. Die Schwierigkeit werde beseitigt, wenn man τρέχετε als Indikativ fasse. — Aber der Kontext fordert den Imperativ; auch ihn kann man in dem von Pfitzner erstrebten Sinn verstehen, s. o. die Erklärung.

<sup>36</sup> Kampfpreis: JosAnt IV 182 XII 304 VIII 208. Schlatter, Theol. d. Judt. 153. Hochschätzung des ἀγών στεφανίτης gegenüber dem χρηματίτης IG XII(8) 190, 41–43; Lycurg 51. Der Kranz: L. Deubner, Die Bedeutung des Kranzes im klass. Altertum, ARW 30, 1933, 70ff.; K. Baus, Der Kranz in Antike u. Christentum, 1940.

<sup>37</sup> Sap 5, 18.; PhiloLegAll II 108; 2Tim 4, 8; 1Petr 5, 4; Jak 1, 12; Apk 2, 10. ἀφθαρτος: vgl. 15, 42.

<sup>38</sup> Epict II 15, 20: ἀσθενὴς ψυχὴ, ὅπου μὲν κλίνει, ἀθλον ἔχει. Das Gegenteil von ἀδήλωσ ist: κατὰ σκοπὸν Phil 3, 14. Heinrichi: ἀδήλωσ ist wohl eher objektiv gemeint (man sieht, wohin er läuft) als subjektiv (so Bengel: scio quid petam et quomodo).

<sup>39</sup> ὡς schillert wieder; vom Bild her bedeutet es „wie“, von der Übertragung auf Paulus in V. 27 her „als“.

<sup>40</sup> Bauer s. v. ἀήρ, δέριω. Vgl. Homer II 20, 466; Vergil Aen V 377 usw.; TheophAd Autol 3, 2: τρόπιω γὰρ τιμὴ οἱ τὰ ἀθλα συγγράφοντες ἀέρα δέρουσιν. Eustath zu II 7, 39f. (p. 663, 16): ὁ μόνος ὡς ἐν σκιαμαχίᾳ μαχόμενος καὶ ὁ φασιν ἀέρα δείρειν. Danach deutet Bachmann: „Scheinkampf“; zu subjektiv.

<sup>41</sup> TestIob (M. R. James, Apocrypha Anecdota II, Texts and Studies V 1, 1899, 106): ὡς ἀθλητῆς πυκτεύων καὶ καρτερῶν πόνους καὶ ἐκδεχόμενος τὸν στέφανον. Bachmann: Nicht der Leib als solcher ist der Gegner; Paulus denkt an Mißhandlungen (41), Ent-

sie verständlich und ist ja auch nicht bildlich, sondern eigentlich gemeint<sup>42</sup>, im Sinne der allgemein herrschenden Terminologie der frühen Kirche (1 17. 18. 21 usw.).

### 10<sup>1-13</sup> Das warnende Beispiel der Wüstengeneration

1 Denn ich möchte euch nicht in Unkenntnis lassen, Brüder, daß unsere Väter  
2 alle unter der Wolke waren und alle durch das Meer hindurchzogen, und alle  
3 auf Mose getauft wurden<sup>1</sup> in der Wolke und im Meer, und alle dieselbe geist-  
4 liche Speise aßen und alle denselben geistlichen Trank tranken<sup>2</sup>. Sie tranken<sup>3</sup>  
nämlich aus einem geistlichen Felsen, der ihnen folgte. Der Fels aber war  
5 Christus. Aber an den meisten von ihnen fand Gott<sup>4</sup> kein Wohlgefallen<sup>5</sup>; denn  
6 „sie wurden in der Wüste niedergestreckt“. Das aber sind Vorbilder für uns  
geworden<sup>6</sup>, damit wir nicht nach Bösem gierig seien, so wie jene „begehrten“.  
7 Werdet auch nicht Götzendiener, wie einige von ihnen, wie geschrieben steht:  
„Es setzte sich das Volk, zu essen und zu trinken<sup>7</sup>, und sie erhoben sich, zu  
8 spielen (oder: tanzen).“ Laßt uns auch keine Unzucht treiben, wie einige von  
ihnen Unzucht trieben; und es fielen an einem Tag dreiundzwanzigtausend.  
9 Laßt uns auch nicht Christus<sup>8</sup> versuchen, wie ihn einige von ihnen versuchten;  
10 und sie kamen durch die Schlangen um<sup>9</sup>. Murret auch nicht, wie einige von  
11 ihnen murrten; und sie kamen durch den Verderber um. Das ist jenen aber  
vorbildlich geschehen; aufgeschrieben wurde es aber zur Warnung an uns, auf  
12 die das Ende der Zeiten gekommen ist. Darum, wer zu stehen glaubt, sehe zu,  
13 daß er nicht falle! Euch hat (noch) keine Versuchung getroffen als nur mensch-  
liche. Gott aber ist treu. Er wird euch nicht über euer Vermögen versuchen  
lassen, sondern mit der Versuchung auch den Ausweg schaffen, daß ihr sie er-  
tragen könnt.

V. 1-10 bildet eine geschlossene, schriftgelehrte Abhandlung über Stellen aus der biblischen Exodus-Erzählung: die Wolke (Ex 13<sup>21</sup>), das Meer

behungen. Dadurch besteht ein innerer Zusammenhang zwischen V. 23-27 und 1-11. Gegen Bachmann: Paulus betont hier gerade die eigene Aktion, nicht das, was auf ihn zukommt.

<sup>42</sup> Von ἀδόκιμος gilt dasselbe. IgnTr 12s.

<sup>1</sup> P 46 hatte ursprünglich ἐβαπτίζοντο, korrigierte in ἐβαπτίσαντο. Zuntz 234: Der Weg vom Medium zum Passiv ist leichter als der umgekehrte.

Bei der Beurteilung des Mediums ist Vorsicht geboten, da der Sprachgebrauch abgeschliffen ist und der Sinn weniger vom Formal-Grammatikalischen her bestimmt ist als vom wirklichen Vorgang der Taufe her. Immerhin könnte hier schon die paränetische Absicht durchschimmern: Sie ließen sich taufen — und nachher änderten sie ihre Gesinnung wieder. Laßt euch warnen!

<sup>2</sup> Aorist: Tatsache.

<sup>3</sup> Imperfekt: Art und Weise.

<sup>4</sup> om. Marcion, s. u.

<sup>5</sup> Beachte den Ton, der durch die Voranstellung der Negation entsteht! εὐδοκεῖν ἐν: 3 737. Genitiv und Litotes: „nur an ganz wenigen“; Bauer s. v. πολὺς II 2 a.

<sup>6</sup> Numerus nach dem Prädikatsnomen: auch klassisch, KG 175f. Der Aorist bezeichnet das Ergebnis, Bl-Debr 327.

<sup>7</sup> πείν ist hellenistischer, kontrahierter Inf., Bl-Debr 31s.

<sup>8</sup> Χριστός lesen P 46 D G Marcion, Clem Alex, Orig, ℞, Lateiner, κύριος 8 B C P 33 Sy<sup>hms</sup>. Energisch für Χριστός Zuntz 126f. <sup>9</sup> ἀπώλλοντο 8 B; ἀπώλοντο C D G ℞.

(Ex 14<sup>21f.</sup>), das Manna (Ex 16<sup>4.14-18</sup>), die Quelle (Ex 17<sup>6</sup>; Num 20<sup>7-13</sup>), den Abfall (Ex 32<sup>6</sup>). Der Stil seiner „typologischen“ Auslegung zeigt, daß der biblische Stoff als bekannt vorausgesetzt ist<sup>10</sup>: „die“ Wolke usw. Als das Neue, das er zu bieten hat, führt Paulus mit οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν die Deutung ein.

Zunächst wirkt dieser Abschnitt als völlig aus dem Zusammenhang herauspringend. Welchen Sinn er im Kontext dieses Briefes<sup>11</sup> hat, wird erst allmählich deutlich, wenn Paulus auf das Thema der εἰδωλολατρία hinführt (V. 7), und dann in der abschließenden Warnung vor securitas (V. 11-13)<sup>12</sup>. Es scheint wieder ein schon vor der Abfassung des Briefes einigermaßen geprägtes Lehrstück vorzuliegen<sup>13</sup>. Nach Vielhauer<sup>13a</sup> ist das Thema nicht die Vorabbildung der christlichen Sakramente, sondern die Warnung vor Heilssicherheit.

V. 1: οἱ πατέρες ἡμῶν: Paulus spricht als Jude, bezieht aber seine heidenchristlichen Leser mit ein. Die Kirche ist das wahre Israel<sup>14</sup>. Dadurch wird Methode wie Inhalt der Auslegung gegenüber der jüdischen Typologie umgestaltet, nach dem geschichtlichen Selbstverständnis der Kirche. Der biblische Bericht von „der Wolke“ braucht nur angedeutet zu werden, da er bekannt ist. Der Ton liegt auf πάντες, vgl. die Wiederholung in V. 2.3.4. Die Deutung ist zunächst ganz auf das Kollektiv Gottesvolk eingestellt: Sünde ist zum Teil die Verfehlung des ganzen Volkes, zum Teil aber das Herausfallen aus diesem.

<sup>10</sup> Seine exegetische Methode ist im hellenistischen Judentum vorgebildet. Von dort stammen teilweise auch die Inhalte. Das wichtigste Vergleichsmaterial bietet Philo. Vielleicht schimmern noch Differenzen zwischen jüdischen Exegetenschulen durch, → 11<sup>m</sup>. Zu Philo s. E. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alex, BZAW 51, 1929. Zur Typologie überhaupt: L. Goppelt, Typos, 1939; ders., Art. τύπος, ThW VIII 246ff. (Lit.); R. Bultmann, ThLZ 75, 1950, 205ff. Zu 1Kor 10<sub>1-13</sub>: G. Martelet, Sacraments, figures et exhortation en 1Kor 10<sub>1-11</sub>, RechScRel 44, 1956, 323ff. 515ff.; H. Ulonka, Paulus und das AT, 1964, 110ff.; K. Galley, Altes und neues Heilsgeschehen bei Paulus, 1965, 12ff. Feuillet, Sagesse 87ff. Ulonka bestreitet, daß hier „Typologie“ vorliege. τύπος bezeichne nicht eine Methode der Auslegung, sondern das paränetische Ziel. Aber das ist kein stichhaltiger Einwand. Es bleibt dabei, daß die alttestamentliche Erzählung über sich hinausweist, und zwar auf die Kirche. Richtig ist dagegen Ulonkas Feststellung, daß Paulus nicht die Gültigkeit der christlichen Taufe „heilsgeschichtlich“ begründet. J. Jeremias, Paulus als Hillelit, in: Neotestamentica et Semitica (Festschr. M. Black), 1969, 90f.: Die Hilleliten sehen im Tauchbad des Übertretenden den eigentlichen Konversionsakt. Die Deutung des Durchzugs durch das Rote Meer gehört wohl zu ihren Versuchen, ein biblisches Vorbild zu finden.

<sup>11</sup> Oder eines Teils des Briefes.

<sup>12</sup> Weiß: Paulus stellt sich hier nicht auf den Standpunkt der „Freien“; man rechnet den Abschnitt besser zum früheren Brief.

<sup>13</sup> U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 1968, 117ff.

<sup>13a</sup> Ph. Vielhauer, Paulus und das Alte Testament, in: Festschr. E. Bizer, 1969, 42 Anm. 39, jetzt in: ders., Oikodome (Ges. Aufs. II), ThB 65, 1979, 206 Anm. 39.

<sup>14</sup> Gal 6<sub>16</sub>; Phil 3<sub>2</sub>.

Daß sie „unter“ der Wolke waren, entspricht Ps 104<sup>39</sup> LXX (vgl. Sap 10<sup>17</sup> 19<sup>7</sup>), während Ex 13<sup>21</sup> die Wolke voranzieht. Paulus braucht die erstere Version wegen der Analogie zum *διελθεῖν* durch das Meer (Ex 14<sup>21f.</sup>), also wegen der parallelen Deutung von Wolke und Meer auf die Taufe. Er kann sich dabei an Vorstellungen der jüdischen Exegese anlehnen<sup>15</sup>.

V. 2 bringt die typologische Deutung auf die Taufe<sup>16</sup>. Inwiefern kann er auch hier mit Motiven der jüdischen und der vorpaulinischen christlichen Auslegung arbeiten<sup>17</sup>? Und wie streng meint er die Entsprechung? Denkt er, daß der Vorgang, den das Alte Testament erzählt, wirklich ein Sakrament war? Ist also die Taufe „auf Mose“ real gemeint<sup>18</sup>? In welchem Sinn? Oder ist „auf Mose“ nur Analogiebildung zu „auf Christus“, also nur eine ad-hoc-Bildung im Dienste der Exegese? Aber: diese Alternative war Paulus in dieser Form schwerlich bewußt. Es ist zu beachten, daß von der gegenwärtigen Gegebenheit, der Taufe, ins Alte Testament zurückgedacht wird, nicht etwa umgekehrt die Taufe aus dem Alten Testament abgeleitet und gedeutet wird. Es wird nicht nach einer Zug-um-Zug-Entsprechung gefragt. Es genügt die Vorbildlichkeit der Geschichte

<sup>15</sup> Siehe Bill III 405f. Der Midrasch kennt die Vorstellung: a) daß das Volk von Wolken eingehüllt war (MekhEx 13<sup>21</sup> [30a]), zit. bei Bill. TgJ I Ex 13<sup>20f.</sup>: „Sie brachen von Sukkot auf, dem Ort, da sie mit den Wolken der Herrlichkeit bedeckt wurden . . . Und die Herrlichkeit der Schekhina Jahwes zog vor ihnen her am Tage in einer Wolkensäule . . . und in der Nacht wieder war die Wolkensäule hinter ihnen . . . und eine Feuersäule war da, vor ihnen zu leuchten.“ b) daß das Meer wurde wie ein Tunnel, daß also das Volk durch das Meer „hindurchzog“; Mekh 14<sup>16</sup> (36a): „Zehn Wunder geschahen Israel am Meer. Das Meer wurde gespalten; es wurde wie eine Wölbung.“

<sup>16</sup> Zur Tauftypologie vgl. auch 1 Petr 3<sup>20f.</sup>

<sup>17</sup> G. Friedrich, ThW VI 839: Die Verknüpfung von Taufe und Wüstenzeit muß vorpaulinisch sein, weil Paulus selbst die Verknüpfung Mose-Christus vermeidet.

J. Jeremias, ZNW 28, 1929, 312ff.: Zugrunde liegt ein rabbinischer Schriftbeweis, der die Übung der Proselytentaufe begründen soll. Kritisch dazu M. Goguel, *L'église primitive*, 1947, 304: Paulus spricht auch von der Eucharistie; dort kann man kein jüdisches Vorbild postulieren. Es handelt sich also wohl um originale Gedankenentfaltung des Paulus. Und Kümmel: Die rabbinische Tradition ist ja um einen Schriftbeweis für die Proselytentaufe verlegen. Paulus hat seine Exegese im Anschluß an den Midrasch selbst geschaffen.

<sup>18</sup> So Lietzmann: weil der Fels ja Christus war. „Wenn man den typologischen Ausführungen des Apostels folgt, versteht man leicht, wieso sich an Moses für die Israeliten das Heil ähnlich knüpfte wie für die Christen an Christus.“ Gegen Lietzmann: Sein „für die Israeliten“ ist durch den Text nicht gedeckt. In ähnlicher Weise subjektiv Weiß: Sie gaben sich dem Mose zu eigen; sie waren real mit ihm verbunden. P. Neuenzeit, *Das Herrenmahl*, 1960, 47: Es sind nicht in erster Linie verglichen alttestamentliche Heilszeichen und Sakramente, sondern der Libertinismus dort und hier. Daher darf man nicht zu schnell schließen, Paulus schreibe jenen Heilszeichen sakramentalen Charakter zu. Aber: warum greift dann Paulus überhaupt diese Typologie auf? Man muß anders schließen: Es ist gerade die Struktur der Typologie selbst, welche gegen die direkte Gleichung: Sakrament hier — Sakrament dort spricht.

Israels in einer bestimmten Hinsicht<sup>19</sup>: Offenbar ist die Wolke das Zeichen der göttlichen Gegenwart; dieser entspricht bei der Taufe der Geist<sup>20</sup>.

V. 3f.: Die Darstellung des zweiten Sakraments<sup>21</sup> (nach Ex 17 6; Num 20 7-11) ist zweigliedrig nach den beiden Akten der Abendmahlsfeier (in der Reihenfolge derselben, → V. 16f.). Die Akzentverteilung zwischen πάντες und τὸ αὐτὸ entspricht dem Gedanken der sakramentalen κοινωνία, der nachher entfaltet wird. Auch hier denkt Paulus nicht an ein wirkliches, alttestamentliches Sakrament, sondern an eine Vor-Abbildung. Die Ausdrucksweise „geistliche Speise“, „geistlicher Trank“ ist offenbar als geläufig vorausgesetzt<sup>22</sup>. Sie drückt einen realistischen Sakramentsgedanken aus<sup>23</sup>. Dieser wird von Paulus festgehalten, freilich auch weitergebildet, sofern nachher seine geschichtliche Intention sichtbar wird.

V. 4b läßt die systematische Voraussetzung dieser Exegese erkennen<sup>24</sup>: den Gedanken der Präexistenz Christi. Wieder geht Paulus von einer jüdischen, haggadischen Tradition aus<sup>25</sup>. Das „war“ der typologischen Feststellung, der Deutung des Felsens auf Christus, meint reale Präexistenz, nicht nur symbolische Bedeutung<sup>26</sup>. Das ergibt sich aus der Anlehnung an die jüdische Tradition, die den Felsen auf die präexistente Weisheit deutet<sup>27</sup>: Philo Leg All II 86: „Die ἀκρότομος πέτρα ist(!) die

<sup>19</sup> Mit P. Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne église, Acta Sem Neot Ups 10, 1942, 135ff.

<sup>20</sup> Siehe Kümmel; er grenzt mit Recht ab: Man darf nicht den Durchzug durch das Meer als Darstellung der „Todes“-Taufe deuten. Es gibt keinen Beleg, daß das Rote Meer als Todelement gegolten hätte.

<sup>21</sup> Die Zusammenstellung von Taufe und Abendmahl zeigt, daß Paulus eine übergreifende Vorstellung von „Sakramenten“ hat, wenn auch noch nicht ein Wort dafür. Die Frage, ob sich die Anzahl der Sakramente vermehren lasse, ist abwegig.

<sup>22</sup> Did 10.

<sup>23</sup> Es geht nicht an, den Sinn von πνευματικός auf „übernatürlich“ zu reduzieren. Gewiß ist das Manna übernatürliche, himmlische Speise (Ps 77 24 LXX), und der Geist kommt vom Himmel. Aber in der Vorstellung vom Geist ist eine substanzhafte Komponente enthalten. Sie ist nicht durch den Hinweis zu bestreiten, daß die Bindung des Geistes an das Element nicht streng durchgeführt werden könne; πνευματικός bedeute also lediglich: Geist übereignend (E. Käsemann, EVB I 15), nicht „Geist enthaltend“. Gegen E. Schweizer, ThW VI 435f.

<sup>24</sup> Unbeschadet der Anknüpfung an die jüdische Methode; sie wird theologisch umgestaltet.

<sup>25</sup> In ihr wird der Fels zum wandernden, s. T Sukka III 11ff. (196): Der „Brunnen, der mit Israel in der Wüste war... Er (der Felsenbrunnen) ging mit ihnen hinauf auf die Berge und stieg mit ihnen hinunter in die Täler.“ Ps-PhiloAnt 10,7. Cullmann, ThW VI 96f.; Bill III 406ff.

<sup>26</sup> Neuenzeit 52 anders: Der Satz ist kein Beweis für persönliche Gegenwart Christi, gegen Behm, ThW III 738. Aber die Präsenz Christi ist die Voraussetzung dieser Exegese. Von da her kommt auch der Wahl des Imperfekts statt eines rein exegetischen Präsens Bedeutung zu. Präsens: CD VI 4: „Der Brunnen, das ist die Tora.“ 1 QS VIII 7: „Das ist die erprobte Mauer.“ CD XX 3: „Das ist der Mann, der mitten im Schmelzofen geschmolzen wird“; vgl. Act 4 11: οὗτός ἐστιν ὁ λίθος κτλ.

<sup>27</sup> Präexistenzchristologie und Weisheit: → 8e.

Weisheit Gottes, die er als höchste und erste schied von seinen Kräften, aus der er die Gott liebenden Seelen tränkt.“ Die gemeinsame Tradition ist um so deutlicher, als die Interpretationen des Philo und Paulus verschieden sind<sup>28</sup>.

V. 5: Hinter dem wiederholten πάντες hebt sich stark ab: ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν κτλ.<sup>29</sup> εὐδοκεῖν meint nicht einen Affekt Gottes, sondern sein Erwählen bzw. negiert sein Verwerfen. Also: Die Anwesenheit Christi wirkt nicht naturhaft-feind. Das bedeutet für die Christen: Das Genießen des Sakraments verleiht keinen character indelebilis. Die Anwendung auf die „Starken“ und ihren Pneumatismus/Sakramentalismus liegt auf der Hand<sup>30</sup>. Die Behauptung wird durch Anspielung auf Num 14<sup>16.30</sup> bewiesen. γάρ bezeichnet den Erkenntnisgrund.

V. 6: τύπος bedeutet: das Vorbild, Muster, und das Abbild. Beide Bedeutungen bieten Anhaltspunkte für die Entwicklung zu einem hermeneutischen Begriff (→ V. 1). Hier liegt allerdings noch nicht der technische, hermeneutische Gebrauch vor, sondern der moralische Sinn; er ist bestimmt von V. 5 und dem Imperativ in V. 7<sup>31</sup>. Die Warnung vor der ἐπιθυμία (beachte die Wahl der ersten Person: τύποι ἡμῶν!) ist umfassend<sup>32</sup>; sie wird dann in die beiden schon früher behandelten Themen spezifiziert: εἰδωλολατρία und πορνεία.

Paulus sagt nicht, daß das Sakrament erst durch den Gehorsam wirksam werde, sondern im Gegenteil, daß das wirksame Sakrament zum Gericht genossen wird, wenn man es durch Ungehorsam mißbraucht.

V. 7: Vgl. Ex 32<sup>6</sup> LXX. Die Verknüpfung von „essen“ und Götzendienst ist dem Leser von Kap. 8 her verständlich, die von Essen und Trinken ist durch V. 31. vorbereitet. παίζειν kann meinen: „Tanzen“, sc. beim Kult, Götzendienst<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Philo stellt die drei Elemente Fels, Wasser und Manna allegorisch gleich (vgl. noch Det Pot Ins 118). Paulus durchbricht die Analogie auf Grund seiner Christologie. Die Fels-Wasser-Typologie: Justin Dial 114, 4. Vgl. noch Ps-Clem Rec I 35. G. Klein, Die zwölf Apostel 197 fragt, ob 1 Kor 10<sup>4c</sup> Glosse sei. Nein!

<sup>29</sup> Vgl. Ps 77<sup>31</sup> LXX (B S).

<sup>30</sup> Vgl. die populäre Vorstellung von der Kraft der Mysterien und der philosophischen Kritik daran; Diogenes wendet ein, wenn die Mysterien wirksam seien, werde die Moral zerstört, denn: κρείττονα μοῖραν ἔξει Παταικίων ὁ κλέπτης ἀποθανῶν ἢ Ἐπαμεινώνδας ὅτι μεμύηται (Plut Mor 21f.). Wirkung der Mysterien: Rohde, Psyche I 298ff. 307ff.; II 71ff. Nilsson II 657ff. Die Gnostiker wissen sich gefeit und verhalten sich entsprechend, Iren I 63 von den Valentinianern: καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσιν.

<sup>31</sup> Lietzmann findet hier den Ansatz für die technische Entwicklung. Zu dieser vgl. Röm 5<sup>14</sup>; dann Barn 7<sup>3.7.10.11</sup> usw. Zum ganzen s. Goppelt.

<sup>32</sup> Röm 7<sup>π</sup>. faßt das ganze Gesetz im Verbot des ἐπιθυμεῖν zusammen; vgl. hier das allgemeine κακῶν.

<sup>33</sup> Hebr: קָהַל. Die rabbinische Exegese deutet קָהַל in der Bibel auf Götzendienst mit Berufung auf Ex 32<sup>6</sup>; s. Bill III 410. Es ist an sich verlockend, den Parallelismus zu deuten: Sie setzen sich zum Mahl = εἰδωλολατρία. Sie stehen auf zum παίζειν = πορνεία, zumal schon aus dem AT und Judentum die Assoziation εἰδωλολατρία / πορνεία

V. 8–10 erinnern an Num 25<sup>18</sup>. und werden sachlich durch Kap. 5<sup>18</sup>. kommentiert<sup>34</sup>. Die Zahl ist Num 25<sup>9</sup>: 24000. Wird Paulus durch die Erinnerung an Num 26<sup>68</sup> (und Ex 32<sup>38?</sup>) getäuscht? Der Ton wird durch den Wechsel vom Imperativ V. 7 in die 1. Person plur. intensiviert.

V. 9: Vgl. Num 21<sup>61</sup>. Mag man bei dieser Warnung an die geistliche Hybris der Korinther denken, so ist die Warnung doch bewußt allgemein gehalten<sup>35</sup>.

V. 10: Zwischen dem *πειράζειν* und dem „Murren“ (Num 14<sup>2. 27. 36f. 17 68f.</sup>) ist nicht fein zu unterscheiden<sup>36</sup>.

V. 11: Hier ist der paränetische Sinn von *τύπος* (V. 8) ausdrücklich festgestellt<sup>37</sup>. Ein weiteres Element der Exegese erscheint, der eschatologische Zug. Die Typologie ist nicht beliebig. Der alttestamentliche Bericht zielt auf die letzte Zeit<sup>38</sup>. Weiß versteht: „wir, auf die die Enden der Aeonen getroffen sind“. Aber der Anfangspunkt heißt nicht *τέλος*; vielmehr ist der Plural *τέλη* singularisch vom Ende einer Einheit zu verstehen<sup>39</sup>. Auch den Plural *αἰῶνες* braucht man nicht auf eine Mehrzahl von Weltepochen zu deuten<sup>40</sup>. Der Plural bezeichnet einfach die Weltzeit,

überkommen ist. Aber bei der Warnung vor der *πορνεία* spielt Paulus dann auf eine andere Stelle an.

<sup>34</sup> Zur Affinität von *εἰδωλολατρία* und *πορνεία* vgl. Sap 14<sup>18</sup>; TestRub 4<sup>6</sup>; Philo VitMos I 302.

<sup>35</sup> *πειράζειν* wird durch Ps 77<sup>18</sup> inhaltlich erklärt: *καὶ ἐξεπειρασάν τὸν θεὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν τοῦ ἀτῆσαι βρώματα ταῖς ψυχαῖς αὐτῶν.*

<sup>36</sup> Bedeutet die Rückkehr zur Anrede (Imperativ) einen gezielten Hieb gegen die Bravour der Starken? Heinrich: Paulus bezieht sich wohl nicht auf Num 14 (wozu gewaltsamer Tod nicht paßt), sondern auf Num 16<sup>8. 21. 38. 41. 48. 49</sup> LXX. Vgl. *ὁ δλεθρευῶν* Ex 12<sup>23</sup> für *ἡ ἡψῶη*. Zur Schreibung: gewöhnlich *δλεθρευτής*. Im Judentum ist *ἡ ἡψῶη* zum Eigennamen eines Engels geworden, Bill III 412f.; s. J. Schneider, ThW V 170f. v. l. *δλεθρευῶν* wie Ex 12<sup>23</sup>; Sap 18<sup>28</sup>; vgl. Hebr 11<sup>28</sup>.

<sup>37</sup> Zuntz 233 will *τυπωῶς* samt der Variante *τύπος*, die nach Adamantius für Marcion zu postulieren ist, als Glosse ausscheiden; vgl. 166 Anm. 5.

<sup>38</sup> Der Zeitfaktor in der Typologie kann bei Philo keine Entsprechung haben. Zur eschatologischen Zuspitzung des AT im NT s. T. Holtz, ThLZ 99, 1974, 19 ff.

<sup>39</sup> Bauer s. v. *αἰών* 2b.

<sup>40</sup> So Rob-Pl. Völlig verfehlt ist der Gedanke, daß jede Epoche die Quintessenz aus der vorigen überkommt. Allo verkehrt den Gedanken ins Gegenteil, wenn er erklärt, die letzte Epoche könne lange dauern.

An sich ist die Gliederung des Weltlaufs in mehrere Epochen gut apokalyptisch: 4Esr 67-10; die Zehn-Wochen-Apokalypse Hen 93. 91; der Stammbaum Jesu Mt 1<sup>18</sup>. In Qumran ist die Naherwartung mit dem Gedanken der Ordnung der Zeiten verbunden, 1 QpHab VII 1 f.: „Und Gott sprach zu Habakuk, er solle aufschreiben, was da kommt über das letzte Geschlecht. Doch die Vollendung der Zeit tat er ihm nicht kund.“ Es folgt eine eschatologische Paränese. Dann VII 12f.: „Denn alle Zeiten Gottes kommen nach ihrer Ordnung.“

Paulus spielt nicht mit solchen Gliederungen. Wo er heilsgeschichtliche Zeiträume voneinander abhebt (Adam—Mose—Christus Röm 5; Abraham—Mose—Christus Gal 3), da ist weder das Periodenschema als solches entfaltet, noch werden die Epochen als *αἰῶνες* bezeichnet.

unter dem Gesichtspunkt ihrer Begrenzung<sup>41</sup>. Paulus entfaltet die apokalyptische Vorstellung nicht über die Feststellung hinaus, daß das Ende unmittelbar bevorsteht (vgl. 7<sup>26.29</sup>).

V. 12 ist eine als Sentenz formulierte Warnung an die Starken: Das Sakrament ist geistliche Speise; aber diese wirkt nicht qua Substanz, sondern indem sie in den Leib Christi und den neuen Wandel einführt. Die allgemeine Formulierung zeigt, daß nicht nur einzelne Mißstände kritisiert werden, sondern das Ganze der korinthischen Position, die Einheit von sakramentaler und pneumatischer securitas<sup>42</sup>. Es kommt weniger auf die Rüge für Geschehenes an als auf die Mahnung für die Zukunft<sup>43</sup>.

V. 13: Die Wahrheit, die hinter der Sentenz von V. 12 steht — daß der Stehende fallen kann —, zeigt sich in der Tatsache des *πειρασμός*, mit dem man nicht nur als einer Möglichkeit rechnen muß, die vielmehr in Korinth bereits wirklich ist. Um was für Ereignisse es sich handelt, ist nicht zu erkennen<sup>44</sup>. Es kommt Paulus nur auf die Sinnggebung an. Daß die Versuchung „menschlich“ ist, meint nicht: von Menschen ausgehend, sondern wohl einfach, daß sie noch relativ erträglich ist<sup>45</sup>. V. 13<sup>a</sup> ist natürlich Trost, nicht Warnung<sup>46</sup>.

Durch die Versuchung kommt an den Tag, wie wirklichkeitsfremd die Erkenntnis der Starken ist. Sie bezieht ja eine Position, als ob nichts geschehen könnte; sie ersetzt das Existieren durch ein ungeschichtliches Weltbild. Wenn die Versuchung da ist, sind in Korinth nicht mehr Stärke

<sup>41</sup> Test Lev 14<sup>1</sup>: ἐπὶ τὰ τέλη τῶν αἰώνων; Hebr 9<sup>26</sup> (συντέλεια).

<sup>42</sup> Variante im Qumran-Stil 1QS III 4ff.: Der Verstockte „wird nicht entsühnt durch Sühnungen, und nicht darf er sich reinigen durch Reinigungswasser“.

<sup>43</sup> „Stehen“ in der Bedeutung: Haltung; vgl. 7<sup>27</sup>; 2Kor 1<sup>24</sup>; Röm 11<sup>20</sup>. Die Warnung ist nicht nur an die Starken gerichtet, sondern an die ganze Gemeinde, → V. 22. Der Satz provoziert die Frage nach der Möglichkeit von Heilsgewißheit. Diese wird hier von Paulus nicht bestritten. Denn die Gewißheit wird nicht durch Selbstbeobachtung gewonnen, sondern durch die Zuwendung zum geschenkten Heil: Sie wird durch Wort und Sakrament übereignet.

<sup>44</sup> Man sollte nicht die Alternative stellen, ob *πειρασμός* hier „Versuchung“ oder „Prüfung“ bedeute. Es kommt ja darauf an, was man unter dem einen und dem anderen versteht. Man kann beides unter der Hand stoisch auffassen. Paulus gibt keine Anleitung, wie man durch Training „standfest“ werden kann. Von der Haltung der Leser spricht er gar nicht — wenn schon, dann warnend (V. 12).

<sup>45</sup> So J. Jeremias, ThW I 367; vgl. Pollux III 131: ὁ οὐκ ἐν τις ὑπομένειεν, ὁ οὐκ ἐν τις ἐνέγκοι, . . . τὸ δ' ἐναντίον κοῦρον, εὐφορον . . . ἀνθρώπων. Epict Diss I 9,30; Ench 26; Num 5s. Andere verstehen „menschlich“ im Gegensatz zur apokalyptischen Versuchung (Schlatter).

<sup>46</sup> H. v. Soden 11f. Bachmann: V. 13<sup>a</sup> sei noch nicht Trost, sondern Verstärkung der Warnung. Paulus sage ihnen, sie haben noch keine schwere Probe aushalten müssen. Seesemann, ThW VI 28: Das Trostwort passe eigentlich nicht in den Zusammenhang.

Beide Erklärungen mißverstehen den Text. Die Versuchung wird nicht theoretisch betrachtet, sondern Paulus bezieht die objektive Situation der Korinther auf ihre subjektive Haltung und enthüllt den Widerspruch — zu ihrem echten Trost.



und Schwache, sondern — des Trostes Bedürftige. Der Trost wird aus der Erkenntnis des Wesens Gottes gewonnen: πιστὸς ὁ θεός (→ 19)<sup>47</sup>.

ὑπὲρ δὲ δύνασθε: Was das Maß des Erträglichen ist, ist nicht theoretisch zu bestimmen. Es zeigt sich jeweils in dem Maß, das Gott zumißt.

ἀλλὰ ποιήσει κτλ.: Das kann an sich eine bloße Redensart sein. Aber im paulinischen Kontext ist hier auf die eschatologische Enthüllung und Befreiung hingewiesen. Paulus sagt nicht: Gott hilft immer wieder. Er spricht von dem einen eschatologischen Akt der Rettung.

Hier scheint Gott als der Urheber des πειρασμός bezeichnet zu sein: οὐκ ἔάσει . . . ἀλλὰ ποιήσει κτλ. Aber sowenig man ἔάσει zu einer bloßen Duldung der Versuchung durch Gott herabsetzen darf, sowenig ist Paulus an einer Theorie über die Ursache interessiert. Er gewinnt seine Aussage vom erhofften, eschatologischen Heil her, nicht von einer theoretischen Betrachtung des Weltlaufes<sup>48</sup>.

ἔξβασις ist (aus der Perspektive der gegenwärtigen Lage) entweder der Ausweg (Lietzmann) oder der Ausgang, das Ende (Weiß)<sup>49</sup>. Je nachdem ist der Infinitiv final oder explikativ zu verstehen.

### 10<sup>14-22</sup> Das Abendmahl als Kriterium

14. 15 Darum, meine Geliebten, flieht den Götzendienst! Ich rede als zu verständi-  
 16 gen Leuten. Beurteilt selbst, was ich sage! Den Becher des Segens, den wir  
 segnen<sup>1</sup>, ist er nicht die Teilhabe am Blut Christi<sup>2</sup>? Das Brot, das wir brechen,  
 17 ist es nicht die Teilhabe am Leib Christi? Denn ein Leib, ein Brot sind wir,  
 18 die Vielen; denn wir alle haben an dem einen Brot teil<sup>3</sup>. Seht das irdische  
 19 Israel an: Sind nicht die, welche die Opfer essen, Genossen des Altars? Was  
 will ich nun sagen? Daß das Götzenopferfleisch etwas sei? Oder daß der Götze  
 20 etwas sei<sup>4</sup>? Vielmehr: daß sie, was sie opfern, „Dämonen und nicht Gott“  
 21 opfern. Ich will aber nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet. Ihr könnt  
 nicht den Becher des Herrn trinken und den Becher der Dämonen. Ihr könnt

<sup>47</sup> Echt ist dieser Trost nur, wenn „Gott“ nicht Chiffre bleibt, sondern durch den Erweis seiner Treue bekannt ist.

<sup>48</sup> σύν τῷ πειρασμῷ kann man temporal fassen, K. G. Kuhn, ZThK 49, 1952, 217f. Man kann auch annehmen, daß es zugleich von ποιήσει regiert wird (Weiß, H. v. Soden 11 Anm. 1), vgl. Röm 8<sup>32</sup>; 1Kor 11<sup>32</sup>; 2Kor 1<sup>21</sup> 4<sup>14</sup>; Gal 3<sup>9</sup> 5<sup>24</sup>; Kol 2<sup>13</sup> 3<sup>4.9</sup>; 1Thess 4<sup>14.17</sup> (Stellen, an denen σύν ein Objekt verbindet).

<sup>49</sup> Weiß: Wenn der „Ausweg“ gemeint wäre, so wäre τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν überflüssig.

<sup>1</sup> Akkusativ! τὸν ἄρτον an ὃν attrahiert; attractio inversa; Bl-Debr 295.

<sup>2</sup> Christus wieder mit Artikell

<sup>3</sup> „Weil ein Brot, sind wir, die Vielen, ein Leib.“ Bachmann: εἰς ἄρτος könne nicht als Prädikat zu ἐσμεν gezogen werden; also leite ὅτι einen kausalen Vordersatz ein. Doch s. Weiß: Wenn der ὅτι-Satz ein elliptischer Vordersatz ist, tritt bei dem Asyndeton „der Gedankensprung doppelt störend hervor“.

<sup>4</sup> Diesen Satz lassen P 46 N\* A C\* aus; durch Homoioteleuton?

22 nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen<sup>5</sup>. Oder wollen wir den Herrn herausfordern? Sind wir etwa stärker als er?

Der Gedankengang des Abschnitts ist in sich geschlossen. Von V. 23<sup>ff.</sup> hebt er sich deutlich ab.

V. 14<sup>f.</sup>: Das Stichwort *ειδωλολατρία* ist durch V. 7 vorbereitet. Aber eine genaue gedankliche Verknüpfung mit dem vorausgehenden Abschnitt ist trotz *διόπερ* kaum zu erkennen<sup>6</sup>. Formal ist die Gedankenführung locker. Erst allmählich wird der sachliche Zusammenhang sichtbar: Die Feststellung im vorigen Abschnitt, daß auch das Sakrament nicht feil, wird jetzt zum Kriterium des Verhaltens. Aber: angesichts welchen Problems? Ist das Thema dasselbe wie in Kap. 8, also das der *ειδωλόθυστα*<sup>7</sup>? Ein Zusammenhang besteht; aber es ist auch eine Verschiebung zu beobachten: Dort ging es um das Essen, hier geht es um die Speise<sup>8</sup>. Dort galt die Freiheit (samt der Begrenzung derselben durch den Bruder). Denn das Essen war ein zunächst offenes Problem. Hinsichtlich der Verehrung von Götzen dagegen gibt es überhaupt kein Problem. Hier gilt das apodiktische: *φεύγετε*<sup>9</sup>. Dort war das Kriterium das Gewissen, das zu entscheiden hat. Hier wird das Sakrament in die Waagschale geworfen, das Exklusivität herstellt<sup>10</sup>.

Wieder einmal appelliert Paulus an das Urteilsvermögen<sup>11</sup>. Der formale Widerspruch mit 3<sup>1ff.</sup> wiegt nicht schwer<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Zum Fehlen des Artikels s. Bl-Debr 259<sup>s</sup>: Es kommt auf das Charakteristische des Wesens an: ein Tisch des Herrn — ein Tisch der Dämonen.

<sup>6</sup> Lietzmann: Paulus kehrt zum Hauptthema zurück, das in Kap. 9 verlassen und nur in 10<sup>ff.</sup> kurz berührt wurde. Aber: Liegt hier dasselbe Thema vor wie in Kap. 8? S. u. Weiß verweist für *διόπερ* auf 8<sup>13</sup>; V. 14 kann als Abschluß oder als Übergang zum Folgenden gefaßt werden. N. Walter, Christusglaube und Heidnische Religiosität in den Paulinischen Gemeinden, NTS 25, 1978/79, 422<sup>ff.</sup>: In V. 14<sup>ff.</sup> geht es nicht um das Fleisch, sondern um Teilnahme an Kulthandlungen. Die Frage ergibt sich aus der hellenistischen Religiosität, genauer aus dem dortigen „Monotheismus“, nämlich: das eine höchste Wesen wird unter vielen Namen verehrt. Für die Ausführungen des Paulus sind auch heidnische Vorstellungen des Gottesverständnisses als Hintergrund zu berücksichtigen.

<sup>7</sup> H. v. Soden 20 (über die Verbindung von Kap. 8 und 10<sup>14ff.</sup>): „Die eingeworfene Frage 10<sup>19</sup> versteht sich schlecht anders denn als Wiederaufnahme von 8<sup>4</sup>; scheint doch das 8<sup>4</sup> Zugestandene in 10<sup>14ff.</sup> preisgegeben zu sein. 8<sup>4</sup> deutet an, daß die Frage der Götzenrealität mit 8<sup>4</sup> noch nicht erledigt ist; inwiefern den Götzen dennoch eine Realität zukommt, wiewohl eine nicht dem Vorstellungsbild entsprechende, nämlich die Wirksamkeit der Dämonen, inwiefern es also wengleich keine Götzen, so dennoch Götzendienst gibt, zeigt 10<sup>20</sup>.“

<sup>8</sup> Dabei ist natürlich der andere Faktor jeweils mit im Blickfeld. Aber die Perspektive ist nicht ganz dieselbe.

<sup>9</sup> *φεύγετε* ist paränetisches Stichwort, vgl. 6<sup>18</sup>; mit *ἀπό*: Mt 3<sup>7</sup>. Gebrauch mit Akk. und mit *ἀπό* ist gleichbedeutend.

<sup>10</sup> Eine ausgezeichnete Beschreibung des Befundes gibt H. v. Soden.

<sup>11</sup> Vgl. 11<sup>13</sup> 14<sup>20</sup>. Es ist nicht nötig, *ὁμεις* emphatisch zu betonen.

<sup>12</sup> *φρόνιμος* ist nicht ironisch, vgl. das Proömium.

**V. 16:** Bei der Einführung des Abendmahls als Kriterium greift Paulus auf die überlieferte Terminologie und auf die anerkannte Bedeutung des Abendmahls als Gemeinschaftsstiftung zurück. Auch der formale Parallelismus wird von der Tradition inspiriert sein. Wenn nun nach dem Verhältnis von Tradition und ihrer Verarbeitung durch Paulus zu fragen ist, so betrifft das erste Problem die Reihenfolge der beiden sakramentalen Akte, Spende des Brotes und des Bechers. Wenn Paulus den Becher zuerst nennt, knüpft er damit an eine Form der Abendmahlsfeier an, bei der zuerst der Becher gespendet wird? Oder hat er selbst aus bestimmten Gründen umgestellt?

Die Anlehnung an die Tradition erscheint in dem Ausdruck „Segensbecher“. Er stammt aus der jüdischen Tischsitte, wie schon die ungrische Ausdrucksweise zeigt (Genitiv, Bedeutung von εὐλογία; → 14<sup>16</sup>)<sup>13</sup>. Es folgt die Deutung: Dieser Becher „ist“ die κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ. Das traditionelle Element ist zunächst die vorausgesetzte Identifizierung des gespendeten und genossenen Weines mit dem Blut Christi, → 11<sup>25</sup>. Der Grundgedanke ist der der Sühnkraft des Blutes<sup>14</sup>. Heißt κοινωνία<sup>15</sup> nun „Gemeinschaft“ oder „Teilhabe“? Für die Antwort ist „ist“ zu berücksichtigen<sup>16</sup>, dann der Kommentar, den Paulus selbst in V. 17 gibt. Es zeigt sich, daß die gestellte Alternative keine wirkliche ist. Ausgangspunkt ist allerdings die Bedeutung „Teilhabe“<sup>17</sup>: Die Teilnahme am Mahl schenkt den Anteil am Blut<sup>18</sup> und d.-h. sachlich die Gemeinschaft mit dem Tod Christi<sup>19</sup>. Der Gedanke versteht sich aus der

<sup>13</sup> Nach der Mahlzeit wird über dem „Segensbecher“ פֹּסֵט שֶׁל פְּרֻכָּה das Dankgebet gesprochen, s. Ber 51 a; Bill IV 630f.; Goppelt, ThW VI 153ff. Beim Passa-Mahl ist es der dritte Becher, s. Bill IV 72. Da der Segensbecher nicht nur der Passa-Mahlzeit zugehört, sagt der Ausdruck nichts darüber, ob das Abendmahl als Passa-Mahl verstanden wurde (→ 11<sup>25ff.</sup>). δ εὐλογοῦμεν erklärt Lietzmann als Pleonasmus. Goppelt sieht in der Bemerkung eine Abgrenzung des christlichen Segensbechers vom jüdischen. Nun liegt an dieser Stelle keine antijüdische Polemik im Blick. Es handelt sich um feierlichen Stil.

<sup>14</sup> Er wird durch ὑπέρ angezeigt. Goppelt, ThW VI 143 Anm. 70: „Blut“ meint nicht das Blut als Substanz, „sondern das Sterben Christi als Heilsereignis“ (vgl. Behm, ThW I 173), an dem man nur durch seine Selbstdarbietung Anteil bekommt.

<sup>15</sup> Seesemann, ThW III 799ff. (804ff.).

<sup>16</sup> Lietzmann: Das ist prägnante Ausdrucksweise. Gemeint ist: „ist ein Mittel zur Erlangung der Gemeinschaft“. H. Seesemann, Der Begriff κοινωνία im NT, 1933, 34ff. Der Gläubige genießt im Wein und Brot das Blut und den Leib des Herrn. Dagegen Kümmel: Vielmehr schafft das Essen des einen Brotes die Teilhabe am Leib des Herrn, vgl. 11<sup>26-29</sup>. 10<sup>30</sup> spricht nicht vom Essen der Dämonen, sondern von der Teilhabe an ihnen. Christus ist nicht Objekt, sondern Spender des Trankes. Der gemeinsame Genuß bestätigt die Christen als Glieder des Leibes. Konstitutiv ist die Teilnahme am Mahl, nicht der Genuß der Elemente; s. H. v. Soden 26ff.

<sup>17</sup> μετέχομεν! J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter II/1, 1961, 110ff. P. Neuenzeit, Das Herrenmahl, 1960, 178ff.

<sup>18</sup> Gen. obj., vgl. PlatSoph 250b: ἡ τῆς οὐσίας κοινωνία.

<sup>19</sup> Gewiß darf man die Elemente nicht eliminieren. Aber Betz 113 überspitzt, wenn er von „physischer“ Verbindung mit der Person Jesu spricht.

Vorstellung, daß die sakrale Mahlzeit die Gemeinschaft mit dem Kultgott herstellt (s. u.)<sup>20</sup>.

Es folgt die analoge Deutung des Brotbrechens<sup>21</sup>. Die formale Parallelität darf nun nicht übersehen lassen, daß in der paulinischen Interpretationsschicht die Parallelität modifiziert ist: Für Paulus ist „Leib“ nicht einfach das Korrelat zu „Blut“. Er denkt bereits an den „Christus-Leib“, die Kirche. Von daher erklärt sich auch die Umstellung von Brot und Kelch: Paulus zielt auf die Interpretation der Gemeinde durch das Abendmahl, vgl. den Duktus von V. 16 zu 17. Diese Verknüpfung von Abendmahl und Kirchengedanken ist das Neue, das er in das Sakramentsverständnis einführt<sup>22</sup>. Aus V. 16 ist also keine Sonderform der Abendmahlsliturgie zu erschließen, bei welcher der Becher vor dem Brot gespendet wurde<sup>23</sup>.

V. 17a<sup>24</sup>: Von hier fällt Licht auf die Reihenfolge in V. 16: Paulus knüpft an ἄρτος/σῶμα an, weil ihm der Gedanke des Christus-Leibes vorschwebt. „Leib“ als Bezeichnung der Kirche ist nicht bildlich, sondern eigentlich gemeint: Die Kirche ist nicht „wie“ ein Leib, sondern ist „der“ Leib Christi, → 12<sup>13</sup>. Der sakramentale Anteil am Leib Christi macht uns zum Christus-Leib<sup>25</sup>. Der Ton liegt auf der Einheit<sup>26</sup>. Ihr korrespondiert die kollektive Scheidung der Kirche von den Dämonen.

V. 17b: Wenn man *ὅτι* kausal faßt<sup>27</sup>, dann ist dies die nähere Erklärung, wieso das Brot diese Wirkung haben kann. Das wäre eine künstliche Gedankenkonstruktion. Andernfalls erklärt der Passus die ganze These: Einheit — denn... *μετέχειν ἐκ* erklärt den Sinn von *κοινωνία*. Im Blick

<sup>20</sup> Material: Seesemann, ThW III 799f. (über *κοινων-* in der sakralen Sprache). DemosthOr 19,280: *κρατήρων κοινωνοὺς πεποίησθε* (sc. τοὺς ἥρωας). PlatSymp 188b: *ἔτι τοίνυν καὶ αἱ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπιστατεῖ — ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπου πρὸς ἀλλήλους κοινωνία*. AelArist VIII (In Sarap) 54: *καὶ τοίνυν καὶ θυσῶν μόνῳ τούτῳ θεῷ διαφερόντως κοινωνοῦσιν ἄνθρωποι τὴν ἀκριβῆ κοινωνίαν, καλοῦντές τε ἐφ' ἐστὶαν καὶ προϊστάμενοι δαιτυμόνα αὐτὸν καὶ ἐστιάτορα...*

<sup>21</sup> → 11<sup>24</sup>. Gegen ekklesiologische Deutung von *σῶμα* schon in V. 16: Betz 113f.

<sup>22</sup> Käsemann, G. Bornkamm (→ 11<sup>23ff.</sup>).

<sup>23</sup> Auch Lk 22<sup>17ff.</sup> ist kein Beleg für eine solche Gestalt der Feier. Die dortige Reihenfolge Becher — Brot — Becher ist durch Kombination von Quellen entstanden. Sie gibt nicht den wirklichen Verlauf des Abendmahls wieder.

<sup>24</sup> Weiß erklärt V. 17 für eine Abschweifung. Aber er ist eine zielsichere Interpretation.

<sup>25</sup> Daß ein Hinweis auf den Tod fehlt, beweist nicht, daß hier eine alte Abendmahlsauffassung durchschimmert, die sich nicht am Tod Christi orientierte (Weiß). Vielmehr wertet Paulus hier einen Punkt der in V. 16 vorliegenden Tradition aus. Zum Gedanken des Leibes Christi s. Käsemann, EVB I 12ff. Neuenzeit 211 (vgl. 218) findet hier eine Kombination des eucharistischen und des ekklesiologischen *σῶμα*-Gedankens. Cerfaux, Église 203: *σῶμα* ist in V. 17 noch eucharistisch zu verstehen. Paulus geht von der Einheit von Brot und Leib aus. *ἐν σῶμα*: „le corps du Christ, son corps réel et individuel, devenu présent dans l'eucharistie“. Hier ist die Intention des Paulus nicht beachtet, der das vorgefundene „Dies ist mein Leib“ deutet: „Dies ist die Teilhabe an meinem Leib.“

<sup>26</sup> *οἱ πολλοί* „alle“, vgl. Röm 5<sup>16</sup>. Vgl. die ekklesiologische Weiterbildung in Eph 4<sup>4f.</sup>

<sup>27</sup> Bachmann, Allo.

auf die Lage in Korinth ist damit gesagt, daß die Teilnahme am Abendmahl nicht in erster Linie den Einzelnen erbaut, sondern die Einzelnen zum Leib Christi zusammenschließt. Sonst wäre das Wesen des Brotes als ein Brot mißachtet<sup>28</sup>.

V. 18 führt einen „historischen“ Beweis (der aber bis in die Gegenwart des Paulus reicht) mit dem Usus Israels<sup>29</sup>, der problemlos als gültig anerkannt ist. Die Schriftgrundlage ist Lev 7<sup>6.15</sup>; Dtn 18<sup>1-4</sup>. Das Opfer stiftet Mahlgemeinschaft, und das bedeutet Gemeinschaft mit dem Gott, dem geopfert wird und dem der Altar gehört<sup>30</sup>. Die alttestamentliche Vorschrift bezieht sich zunächst auf das Kultpersonal, aber auch auf das Volk, vgl. Dtn 12<sup>11f.</sup><sup>31</sup>.

V. 19f.: Die Gedanken überstürzen sich: Paulus setzt voraus, daß der Leser bereits weiß, was er eben beweisen will<sup>32</sup>, daß nämlich die *κοινωνία τοῦ θυσιαστηρίου* des „einen“ Gottes die Gemeinschaft mit den Dämonen, also die Teilhabe an ihrem „Tisch“, ausschließt. Bevor Paulus das ausführt, schließt er einen möglichen Einwand aus (denselben, der 8<sub>4</sub> sichtbar wird). Er gerät damit scheinbar in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst. Der Grund liegt in der Argumentation der Gegner und in der Tradition, in der Paulus selbst steht: Für die hellenistisch-jüdische polemische Literatur sind die „Götzen“ nichtexistent<sup>33</sup>. Paulus dagegen hält sie für wirkliche Wesen (→ 8<sub>5</sub>), nämlich Dämonen. Zwar verneint Paulus, „daß sie etwas seien“, das besagt aber nicht, daß sie überhaupt nicht existieren<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Schmithals 233 Anm. 3: V. 1st. geht auf gnostische Tradition zurück. Paulus übernimmt in V. 10b.17 eine Formel, die er an sein Kelchwort anschließt. *σῶμα* meint darin ursprünglich die Kirche, was nicht in den jetzigen Zusammenhang paßt. Aber Paulus kennt nicht den mythologischen Ursinn. Mit dieser Feststellung hebt Schmithals die Voraussetzung seiner Behauptung auf.

<sup>29</sup> Des Israels *κατὰ σάρκα*, also des historischen Israel; zu *κατὰ σάρκα* vgl. Röm 9<sub>3</sub> (von Christus).

<sup>30</sup> *κοινωνός*: der Genosse beim Opfermahl; H. Seesemann, ThW III 798ff. *κοινωνεῖν* vom Genuß des Opferfleisches: JosAnt IV 75; Inschriften. DittSyll 1106e: τ[οι τῶ]ν ἱερῶν κοινωνεῦντες (von einem erblichen Priesterkollegium); vgl. *κοινωνός* Philo Spec Leg I 131.

<sup>31</sup> Philo Spec Leg I 221: Gott, *εὐεργέτης καὶ φιλόδωρος ὡν κοινωνῶν ἀπέφηνε τοῦ βωμοῦ καὶ ὁμοτράπεζον τὸ συμπόσιον τῶν τὴν θυσίαν ἐπιτελούντων*. Vgl. auch *κοινωνεῖν τραπέζης* Ps-ClemHom VIII 201; vgl. IX 151 (*μεταλαμβάνειν*); *ὁμοτράπεζος* VII 3<sub>3</sub> neben *ὁμοδίαιτος* VII 3<sub>2</sub>.

<sup>32</sup> Weiß zu V. 19: „Die von den Gegnern gezogene Folgerung spiegelt sich in dem οὖν der Frage.“

<sup>33</sup> Seit Deuterocesaja; Bel et Draco. Es gibt freilich auch diejenige Anschauung, von der Paulus ausgeht, s. u.

<sup>34</sup> *τι* ist prägnant: ein wirkliches Opfer, ein wirklicher Gott. Zum Ausdruck vgl. Gal 6<sub>8</sub>. Soll man im zweiten Glied akzentuieren: *τι ἔστιν*? Oder ist es mit P 46 *κ\* A C\** auszuscheiden? Der Anschluß von V. 20 an V. 19<sub>2</sub> wäre feiner: *θύουσιν — εἰδωλόθυτον*. Für den Kurztext: Kümmel z. St.; K. W. Clark in: *Studia Paulina*, 1953, 59f. Man kann allerdings die Auslassung als fehlerhaft, durch Homoioteleuton erklären. Weiß: „Sind die Worte echt, so sind sie ein schlagender Beweis für unsere Zuweisung unsres Abschnitts an einen früheren Brief als Kap. 8.“ Freilich: „Sind sie aber unecht, so ist

Der Ausdruck ist nicht metaphysisch, sondern anthropologisch gemeint: Sie sind „von Natur“ keine Götter (8<sup>s</sup>; Gal 4<sup>s</sup>). Es gilt, sich dementsprechend zu verhalten, also nicht an ihrem Kult teilzunehmen, weil man sie sonst zu „etwas“ macht; das ist pervers<sup>35</sup>.

Die Voraussetzung von V. 19. 20 ist dieselbe wie die von 8<sup>s</sup>: hinter den Göttern stecken Dämonen. Paulus begründet diese Anschauung mit Dtn 32<sup>17</sup><sup>36</sup>. Damit ist die Forderung klar. Opfer würden die Dämonen als Götter, Mächte, konstituieren und den Teilnehmer in ihre Knechtschaft versetzen<sup>37</sup>.

V. 21 spricht die Unmöglichkeit der Teilnahme am heidnischen Kult in prinzipieller Schärfe aus<sup>38</sup>, und zwar mit spezieller Zuspitzung auf die Teilnahme an Mahlzeiten, Trinken und Essen. Die Anspielung auf die Konkurrenz der heidnischen Mahlzeiten mit dem christlichen<sup>39</sup> Abendmahl ist unüberhörbar: Die Reihenfolge (Trinken/Essen) ist dieselbe wie in V. 16; μετέχειν (V. 17) entspricht κοινωνία; vgl. V. 20<sup>40</sup>. Über die Gelegenheit zur Teilnahme an sakralen Mahlzeiten → 8<sup>10</sup> 10<sup>27</sup>. Diese sind weithin zu gesellschaftlichen Veranstaltungen im Tempelrestaurant geworden. Zum Ritus gehört das Trankopfer<sup>41</sup>, selbstverständlich mit dem

unsre Hypothese nicht minder zwingend.“ Die Schwierigkeit ist in der Tat, daß εἰδωλόθυτον an Kap. 8 erinnert, das Problem aber ein anderes ist.

<sup>35</sup> Paulus überbietet durch seine Reflexion weit die Anschauungen seiner Umwelt, die durchschnittliche Dämonologie und speziell die jüdische Anschauung, daß der heidnische Gottesdienst in Wirklichkeit Dämonen gilt, vgl. Dtn 32<sup>17</sup>; Ps 95<sup>s</sup> 105<sup>37</sup>; Jubil 1<sup>11</sup>; Aboda zara II 3: das heidnische Opfer ist „Totenopfer“; vgl. Jubil 22<sup>17</sup>; Bill III 51f. 54; Bousset-Greßmann 305f. Hellenismus: Orig Cels III 29 (die Heiden) οἱ μὲν ἐπὶ γῆς δαίμονες, παρὰ τοῖς μὴ παιδευθεῖσι περὶ δαιμόνων νομιζόμενοι εἶναι θεοί. Porphyr Abst II 40: Die Dämonen wollen Götter sein. Christentum: Justin Apol I 5.9 usw.; Athenag 26f.; Dämonologie: J. Weiß, RE IV 408ff.

<sup>36</sup> Dort stehen gegenüber: Gott und θεοῖς οὓς οὐκ ᾔδεισαν. H. v. Soden 10 Anm. 1 fragt: Meint Paulus: Sie opfern Dämonen und nicht einem Gott? Oder: οὐ θεῶν = Nicht-Gott (Lietzmann)? Es könnte auch der Sinn der Quellenstelle beibehalten sein, wenn man den Vers auf Israel bezieht. — Aber das letztere ist durch den Kontext ausgeschlossen. Es ist zu deuten: Sie opfern Dämonen, s. V. 21 und 8<sup>s</sup>.

<sup>37</sup> κοινωνός → V. 16; DiodSic IV 74<sup>2</sup>: μετασχών κοινῆς τραπέζης. Porphyrius bei Euseb Praep Ev IV 23 handelt vom Eingehen der Gottheit in den Feiernden beim Essen. Man kann hier also nicht die Alternative stellen: Handelt es sich um die Speise (als Substanz) oder um den Akt des Essens? Beides fällt hier zusammen. H. Greßmann, 'H κοινωνία τῶν δαιμονίων, ZNW 20, 1921, 224ff.; F. Bammel, Das heilige Mahl im Glauben der Völker, 1950.

<sup>38</sup> Sie drückt sich auch in dem rhetorischen Stil aus: Parallelismus, Anaphora, Epiphora. Das zugrunde liegende Prinzip ist das der Unmöglichkeit der κοινωνία ἀνομίων (s. Windisch 2Kor 213).

<sup>39</sup> κύριος ist gegen den Ursinn des Zitats im Zusammenhang Christus.

<sup>40</sup> Goppelt, ThW VI 156ff. erklärt, die Trennung vom heidnischen Kult könne nur vom Becher her gezeigt werden, nicht vom Brotbrechen her, das dort unbekannt sei. Aber Paulus argumentiert einfach vom sakralen Mahl als ganzem, vom „Tisch“ aus.

<sup>41</sup> E. Huber, Das Trankopfer im Kulte der Völker, 1929; F. J. Dölger, Der Kelch der Dämonen, Antike u. Christentum IV, 1939, 266ff.; Th. Klauser u. S. Grün, Art. Becher, RAC II 37ff.; Stengel (→ S. 200 Anm. 35) 103f.; ders., Art. Trankopfer,

anschließenden Trinken<sup>42</sup>. *τράπεζα κυρίου* ist als feste Bezeichnung vorausgesetzt<sup>43</sup>. Der Ausdruck entspricht aber auch der üblichen, heidnischen Sprache: Man liegt an der *τράπεζα* des Gottes<sup>44</sup>, bewirtet den Gott<sup>45</sup>, genießt ihn<sup>46</sup>. Paulus ist sich also der Analogie zwischen dem christlichen Mahl und den heidnischen Feiern bewußt<sup>47</sup>.

V. 22: Der Gedankengang erklärt sich aus der konstitutiven Bedeutung des *εἰς θεός* — *εἰς κύριος*-Bekenntnisses: Es gilt exklusiv; Gott wacht eifersüchtig über seine Ehre (Dtn 32<sup>21</sup>)<sup>48</sup>. Spielt *ισχυρότεροι* ironisch auf die „Starken“ an? Nein!<sup>49</sup> Man muß die rhetorische Frage auf das Ganze der korinthischen Mentalität (481) beziehen; vgl. V. 12.

### 10<sup>23</sup>-11<sub>1</sub> Götzenopfer und Gewissen (Freiheit)

<sup>23</sup> Alles steht frei; aber nicht alles frommt. Alles steht frei; aber nicht alles baut auf. Keiner suche das Seine, sondern das des anderen<sup>1</sup>.

<sup>25</sup> Alles, was auf dem Markt verkauft wird, könnt ihr essen, ohne wegen des Gewissens nachzufragen. Denn „des Herrn ist die Erde und ihre Fülle“. Wenn<sup>2</sup> euch einer von den Ungläubigen einlädt und ihr wollt hingehen, könnt ihr alles essen, was euch vorgesetzt wird, ohne wegen des Gewissens nachzufragen. Falls aber einer zu euch sagt: „Das ist Opferfleisch“<sup>3</sup>, dann eßt nicht, wegen dessen, der den Hinweis gab, und wegen des Gewissens. Ich meine aber nicht das eigene Gewissen, sondern das des andern. Denn weshalb sollte meine Freiheit von einem anderen Gewissen beurteilt werden? Wenn ich mit Dank teilnehme, was werde ich gescholten wegen dessen, wofür ich Dank sage? Ob ihr nun eßt oder trinkt oder sonst<sup>4</sup> etwas tut, alles tut zu Gottes Ehre! Gebt

PW A 6, 2131 ff.; K. Schneider, Art. Mahlzeiten, PW 14, 524; Lit.: Goppelt, ThW VI 148 Anm. 89.

<sup>42</sup> Natürlich ist nicht an eine Transsubstantiation gedacht, sondern: durch Weihung wird der Wein Eigentum des Gottes.

<sup>43</sup> AT: Mal 17.12 (vgl. Hes 41<sup>22</sup> 44<sup>10</sup>). *τράπεζα κυρίου* ist der Schaubrottisch. Zu *τράπεζα δαιμονίων* vgl. Jes 65<sup>11</sup>; Ps-ClemHom VII 42 81.

<sup>44</sup> *τράπεζα θεοῦ*: der Opfertisch, DittSyll 1106<sup>99</sup> usw. H. Mischkowski, Die heiligen Tische im Götterkultus der Griechen und Römer, Diss. Königsberg 1912. POxy I 110 (→ V. 27); vgl. III 523. AelArist VIII (In Sarap) 54; Text → Anm. 20.

<sup>45</sup> Rohde, Psyche I 129 Anm. 3; H. Hepding, Attis, 1903, 137.

<sup>46</sup> Dionysoskult! Cumont, Orient. Rel. 63f. 220 Anm. 43.

<sup>47</sup> Lietzmann. Anders Goppelt: Paulus argumentiere nicht von heidnischen, sondern von alttestamentlichen Vorstellungen her. Dies ist angesichts von V. 19–21 nicht zu vertreten. Zur Abgrenzung gegen Mysterienmahle vgl. JustinApol I 66; Tert Praescr Haer 40; Firm Mat Err Prof Rel 182.

<sup>48</sup> Zu: „Sind wir etwa stärker?“ vgl. Hi 9<sup>32</sup>; Jes 45<sup>9</sup> usw. Zur Form *παραζηλοῦμεν* s. Bl-Debr 91 (Konj. der Verben auf -οῦν: ου statt ω).

<sup>49</sup> Paulus gebraucht dieses Wort nämlich nicht als Gruppenbezeichnung, sondern zur Charakteristik der korinthischen Haltung überhaupt; 410.

<sup>1</sup> Zur Brachylogie vgl. 111; Bl-Debr 479<sub>1</sub>.

<sup>2</sup> Vgl. *εἰ* (realer Fall) mit *ἐάν* im nächsten Vers!

<sup>3</sup> C D G R lesen *εἰδωλόθυτον* — ein mißglückter Verbesserungsversuch!

<sup>4</sup> Zur Ellipse von *ἄλλο* s. Bl-Debr 480<sub>1</sub>.

38 keinen Anstoß, weder Juden noch Griechen noch der Gemeinde Gottes, wie  
auch ich in allem allen zu Gefallen bin und nicht meinen Nutzen suche, son-  
111 dern den der Vielen, damit sie gerettet werden. Folgt meinem Beispiel, wie ich  
dem Beispiel Christi<sup>5</sup>!

Der Abschnitt enthält einen in sich geschlossenen Gedankengang. Er knüpft — mit Aufnahme des Schlagwortes von 6<sup>18</sup> — an 8<sup>18</sup> an. Thema ist jetzt wieder das Essen. Das — als in sich einheitlich zu verstehende — Kriterium ist das Gewissen und die Bindung an den Bruder<sup>6</sup>. Eine Verknüpfung mit dem vorigen Abschnitt besteht nicht<sup>7</sup>.

V. 23: Der Grundsatz von 6<sup>18</sup> wird hier in verkürzter und dadurch verschärfter Form angeführt, ohne *μολ*<sup>8</sup>. An der Sache selbst ändert sich dadurch nichts. Auch die Begrenzung der Freiheit ist sachlich dieselbe: οὐ πάντα συμφέρει, vgl. V. 33, wo das „Förderliche“ an der Gemeinschaft orientiert wird. Dem entspricht hier der Hinweis auf die Kirche: οὐ πάντα οἰκοδομεῖ. οἰκοδομεῖν bezeichnet in erster Linie den Aufbau der Gemeinde, nicht die Erbauung des Einzelnen. Das geht aus dem Sprachgebrauch in Kap. 12 und 14 hervor<sup>9</sup>.

V. 24 ist, für sich genommen, eine Sentenz im Weisheitsstil (vgl. 13<sup>5</sup>). In V. 33 illustriert sie Paulus an sich selbst<sup>10</sup>. Sie gewinnt ihren konkreten Sinn in der jeweiligen Anwendung auf eine bestimmte Situation.

V. 25: Der erste Fall, den Paulus diskutiert, betrifft das Fleisch. Vielfach wird behauptet, daß damals praktisch alles auf dem Markt angebotene Fleisch von geopfertem Tieren gestammt habe, da beim Schlachten ein Minimum von rituellem Brauch beobachtet worden sei<sup>11</sup>. Doch läßt sich

<sup>5</sup> Vgl. 10<sup>34</sup> (Brachylogie).

<sup>6</sup> Anders als im vorigen Abschnitt steht Paulus jetzt wieder grundsätzlich auf dem Standpunkt der Starken — nur daß er eben wie in Kap. 8 den Verzicht um des Bruders willen fordert. H. v. Soden findet in der gesamten Ausführung der Kap. 8–10 eine einheitliche Komposition: 1. Exposition Kap. 8. 9; 2. Schriftbeweis 10<sup>1-22</sup>; 3. Resolution 10<sup>23-33</sup>. Dasselbe Schema liege in dem literarisch einheitlichen Abschnitt Röm 14f. vor. Aber dort bestehen keine solchen Verwerfungen wie im 1Kor. Dennoch bleiben die Hinweise auf die Verknüpfungen beachtlich: 8<sup>18</sup> gibt das Thema für 10<sup>1-12</sup>; 10<sup>19</sup> nimmt 8<sup>4</sup> auf; 10<sup>23-111</sup> wird nach v. Soden erst als Verbindung von 8f. und 10<sup>1-22</sup> voll verständlich. Wichtig ist auch die sachliche Fragestellung, wie sich die beiden Aspekte der Kap. 8–10 im Ganzen der Theologie des Paulus zueinander verhalten. Das Sakramentsverständnis wird geschichtlich, und das Verständnis der Freiheit und des Gewissens hat zur Voraussetzung den Empfang des Heils, das Sakrament.

<sup>7</sup> Daher greifen Weiß u. a. zur literarkritischen Operation, → 81. Weiß: V. 24 ist besser als Abschluß von Kap. 8 zu verstehen, nicht so gut als Einleitung des Folgenden.

<sup>8</sup> Das begründet nicht die Zuweisung der beiden Stellen an verschiedene Briefe.

<sup>9</sup> Zu beachten ist der Zusammenhang von οἰκοδομή und ἀγάπη (vgl. auch die Erwägungen über γνῶσις und ἀγάπη 8<sup>18f.</sup>). H. v. Soden 25: Gott selbst ist die Schranke der sonst schrankenlosen ἐξουσία. Man kann ergänzen: Das ist schon 6<sup>18</sup> gesagt. Jetzt wird gezeigt, wo dieser Gott anzutreffen ist.

<sup>10</sup> Vgl. Röm 14<sup>19</sup> 15<sup>2f.</sup>; Phil 2<sup>4f.</sup>. Man sieht die vielseitige Verwendungsmöglichkeit.

<sup>11</sup> Dann hätten die Christen nur beim jüdischen oder christlichen Metzger einkaufen können.



dies in dieser Allgemeinheit nicht behaupten<sup>12</sup>. Im übrigen sind die Ausführungen des Paulus unabhängig von dieser Frage, bzw.: sie machen sie überflüssig. Er geht einfach von der täglichen Praxis aus, dem Einkauf auf dem Markt<sup>13</sup>. Ob Opferfleisch oder auch „profanes“ Fleisch angeboten wird, ist gleichgültig, da der Grundsatz der Freiheit gilt<sup>14</sup>. Das Gewissen wird überhaupt nicht betroffen. So ist der Ausdruck *διὰ τὴν συνείδησιν* zu verstehen (mit H. v. Soden): Man soll nicht meinen, das Gewissen fordere Nachforschung<sup>15</sup>. Dazu paßt die Begründung: V. 26. Sie ist Ps 23<sub>1</sub> entnommen<sup>16</sup>.

Die Lit. gibt keine klare Auskunft. Eustath zu Od 2, 56 (p. 1434<sub>15</sub>): *λερεύειν* bedeute nicht nur *θύειν*, ἀλλὰ καὶ τὸ ἀπλῶς σφάζειν. P. Stengel, Die griech. Kultusaltertümer, <sup>3</sup>1920, 105: „Ob die (sc. die Metzger) nun beim Schlachten der Tiere die beim Opfer üblichen Gebräuche beobachtet haben, ist uns nicht sicher überliefert, doch läßt sich annehmen, daß jedes Schlachtier wirklich auch als Opfertier angesehen und behandelt wurde.“ Vgl. Artemidor V 2 p. 254 Hercher (vgl. III 56 p. 190) und den Ausdruck *καταθύειν* für Schlachten (Hdt VIII 19), *θύσια* für Festschmaus. Ähnlich H. Nissen, Pompeianische Studien zur Städtekunde des Altertums, 1877, 276. Zwingend ist dies nicht. Übrigens ist zu beachten, daß Fleischnahrung im Alltag eine weit geringere Rolle spielte als in der Gegenwart.

<sup>12</sup> Mit Recht H. J. Cadbury, JBL 53, 1934, 141; C. K. Barrett, NTS 11, 1965, 138 ff.; vgl. PlutSympos 729c: Die Pythagoräer ὡς μάλιστα μὲν ἐγεύοντο τῶν ἱεροθύτων ἀπαρξάμενοι τοῖς θεοῖς. D. h. wohl: Sie essen Fleisch nur, wenn es *ἱερόθυτον* ist; also ist vorausgesetzt, daß es auch anderes gibt.

<sup>13</sup> *μακέλλον*, lat. macellum (aber kein ursprünglich lateinisches Wort, da im Griechischen schon um 400 v. Chr. nachzuweisen, s. Bauer s. v.); auch im Rabbinischen als Fremdwort. Anschauungsmaterial bietet das macellum vom Pompeji, s. H. Nissen, a. a. O. 275 ff.; Abb.: A. Mau, Pompeji in Leben u. Kunst, <sup>2</sup>1908, 90 ff. Bauinschriften des macellum in Korinth sind gefunden, s. Corinth VIII/2, 1931, 124. 125; H. J. Cadbury, JBL 53, 1934, 134 ff. Die Agora in Korinth: Hesperia 13, 1944, 315 ff.; 16, 1947, 233 ff.; 18, 1949, 148 ff.; 20, 1951, 291 ff.; E. Kirsten-W. Kraiker, Griechenlandkunde, <sup>4</sup>1962, 319 f.; J. Schneider, ThW IV 373 f.; K. Schneider, PW XIV 129 ff.

<sup>14</sup> Zum Vergleich kann die jüdische Praxis dienen (Bill III 420 ff.). Der Jude muß sich beim Kauf von Fleisch vergewissern, ob das Tier von einem Juden geschlachtet ist und ob es mit heidnischem Kult in Verbindung kam; AZ II 3: Fleisch, das zum Götzendienst hineingebracht werden soll, ist erlaubt, aber das Herausgebrachte ist verboten, weil es Götzenopfer ist. TChull II 20; Chull 94 b.

Der Jude muß sich nicht erkundigen bei Gegenständen, die neutral sein können. Er darf z. B. nicht mit heidnischen Kultutensilien handeln, wohl aber mit Gegenständen, die im heidnischen Kult gebraucht werden können. Er braucht nicht zu fragen, ob diese Verwendung etwa für die bei ihm gekauften Kerzen vorgesehen ist.

<sup>15</sup> H. v. Soden 15: „Die jüdische Weisung gibt an, wie der Fromme sich ohne wirtschaftliche Nachteile vor Befleckung schützen könne, die paulinische, wie man Gottes Willen erfaßt und erfüllt. Dort die Aufhebung des Gewissens in der Regel, hier die schärfste Bindung des Gewissens in seiner vollen Befreiung. Dort Gesetzeskasuistik, hier Aufhebung des Rechtes in der Liebe.“

Wenn man *διὰ τὴν συνείδησιν* deutet: um dem Gewissen keinen Anlaß zur Klage zu geben, dann ergibt sich genau die jüdische, gesetzlich orientierte Haltung. Zum Ausdruck vgl. Polyb IV 86, 5: *διὰ τὸ συνειδέναι*; Sextus (Chadwick p. 88, 52): *διὰ τὸ συνειδός*; Philo In Flacc 145: *ἔνεκα τοῦ συνειδότος*; Diod Sic IV 65, 7: *διὰ τὴν συνείδησιν*.

<sup>16</sup> Offenbar kennt Paulus keine Herrnworte über rein und unrein. Das fällt besonders bei Röm 14<sub>14</sub> auf: *πέπεισμαι ἐν κυρίῳ*. Zur Sache vgl. Röm 14<sub>14. 20</sub>, eine Weiterentwicklung

V. 27 bringt einen zweiten Fall: Einladung, sei es in ein Privathaus<sup>17</sup>, sei es in einen Tempel<sup>18</sup>, zu einem Gastmahl; für das letztere kann man auf 8<sup>10</sup> hinweisen. Die Anweisung des Paulus versteht sich aus derselben Voraussetzung, aus der die Christen nicht aus der Welt auswandern. Der Entscheid ist derselbe wie im vorigen Falle; er ist auch parallel formuliert: διὰ τὴν συνειδησιν — das Gewissen ist auch hier nicht betroffen<sup>19</sup>. Wie verhält sich das aber zu V. 30<sup>1</sup>? Offenbar ist dort an direkte kultische Veranstaltungen gedacht, hier an gesellschaftliche, die einen kultischen Einschlag bekommen können, aber nicht müssen<sup>20</sup>.

V. 28: Ein angenommener Fall, der unter den Fall von V. 27 subsumiert wird. Wer ist der μὴ νόσας? Gewöhnlich wird angenommen: ein Heide; das zeige das vom heidnischen Standpunkt aus korrekte ἱερόθυτον (Lietzmann)<sup>21</sup>. Oder ein „Schwacher“? „τοῦτο ἱερόθυτόν ἐστιν“ konstituiert das an sich harmlose Mahl als Opfermahl. Teilnahme ist jetzt Teilnahme am Kult, also sowohl Bekenntnis zu den Götzen als auch Herstellung der Gemeinschaft mit ihnen im Sinn von V. 14-22.

In welcher Absicht er seinen Hinweis gibt<sup>22</sup>, darüber sagt der Text

der Ausführungen des 1Kor. Beide Briefe bieten hier ein Paradigma für die konkrete Bedeutung des Schöpferglaubens für die Einstellung zur Welt, für die Begründung der Freiheit in derselben. T Ber IV 1: „Niemand esse etwas, bevor er eine Benediktion gesprochen hat; denn es heißt: Ps 24<sup>1</sup>“; vgl. Schabb 119a; Ber 35a Bar; E. Lohse, ZNW 47, 1956, 277ff. Dieser erklärt γάρ als Hinweis darauf, daß ein Zitat vorliegt: „Denn es heißt.“

<sup>17</sup> Wo ein gewisses Maß von religiösen Zeremonien geübt wird. Es spielt keine Rolle, wie weit diese zur bloßen Sitte verblaßt sind. Sie sind Reverenz vor den Göttern und können jederzeit von einem Frommen im ursprünglichen Sinn ernst genommen und damit für andere zur Verpflichtung gemacht werden. Dann ist die Freiheit verloren. Festschmaus in einem Privathaus: POxy III 523; religiöse Weihe von Familienfesten: POxy XII 1484.

<sup>18</sup> καλεῖν: Xenoph Mem II 9,4: ὅποτε θύοι ἐκάλει. POxy I 110 (2. Jh. n. Chr.): ἐρωτᾷ σε Χαϊρήμων δεῖπνῆσαι εἰς κλεινήν τοῦ κυρίου Σαραπίδος ἐν τῷ Σαραπειῶ ἀβριον. Einrichtung eines Sarapistempels für Mahlzeiten: O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion, 1919, 31ff. Abb.: J. Leopoldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, 1926, Nr. 16. καλεῖν: Lk 14<sup>9</sup> usw.

<sup>19</sup> Weiß fragt angesichts der formelhaften Wiederholung, ob Paulus hier Worte der Schwachen aus dem Brief der Korinther zitiere. Aber es ist doch wohl er selbst, der das Stichwort συνειδησις einführt. In „wenn ihr hingehen wollt“ sieht Weiß eine gewisse Einschränkung der Zustimmung des Paulus. Aber angesichts der Stimmen in Korinth, welche das Befolgen der Einladung untersagen, eröffnet dieser Passus gerade die Freiheit.

<sup>20</sup> Über den gesellschaftlichen Umgang der Juden: Bill III 421f.

<sup>21</sup> Gegenüber dem jüdisch-christlichen εἰδωλόθυτον. Lietzmann: Wäre ein mit am Tisch sitzender schwacher Bruder gemeint, würde man καὶ τὴν συνειδησιν αὐτοῦ erwarten, „und Pls hätte V. 29a nicht umständlich zu formulieren gebraucht.“ Jetzt ist das Essen nicht mehr ἀδιάφορον; jetzt ist die Ablehnung des Götzendienstes zu demonstrieren, und der Christ „darf dem schwächeren Bruder, der natürlich nicht dabei ist, aber davon hören wird, keinen Anstoß geben“.

<sup>22</sup> Will er den Christen auf die Probe stellen? Aber warum darf dieser dann nicht essen? Oder ist er gerade wohlmeinend? So Rauer (→ S. 183 Anm. 20) 44 Anm. 3. Unentschieden H. v. Soden 13f.

nichts, und man darf ihm darüber nichts abpressen; denn das ist ihm gerade gleichgültig, ebenso die Frage, ob es sich um den Wirt oder um einen Gast handelt<sup>23</sup>. Daher wird man nicht zu genau nach dem τίς fragen<sup>24</sup>. Es handelt sich ja um einen gedachten, kirchenrechtlichen Fall im kasuistischen Rechtsstil. Der Sinn von διὰ τὴν συνείδησιν ist jetzt ein anderer geworden. Das erläutert V. 29a.

**V. 29a:** Der Gewissensbegriff des Paulus muß vom modern-subjektivistischen unterschieden werden<sup>25</sup>. Paulus fragt nicht, ob das Gewissen frei sei, sondern setzt voraus, daß es frei ist, aber eben darum offen für den anderen und durch diesen gebunden. Wieder ist die Frage: Wer ist dieser andere? der μὴ νόσας oder ein anderer, etwa nunmehr ein schwacher Bruder? Die Formulierung von V. 28 spricht am ehesten dafür, daß das Gewissen des heidnischen μὴ νόσας gemeint ist<sup>26</sup>. Dieser würde nicht nur in seiner Überzeugung gestärkt, sondern der Christ würde die Macht der Götzen objektivieren und damit den Glauben an sie „verkündigen“<sup>27</sup>.

Versteht man so, dann gibt auch V. 29b eine verständliche Begründung<sup>28</sup>. Bei anderer Auffassung gerät man in Schwierigkeiten, die sich in der Literatur spiegeln. Lietzmann erklärt V. 29b. 30 als Ausruf eines Starken, den Paulus hier (im Diatribenstil) als Sprecher einführe: Er wehrt sich gegen die Regel von V. 28. Dagegen faßt Bultmann (Theol 220) V. 29 als Erläuterung von V. 28<sup>29</sup>: Ich soll verzichten um des anderen = des Schwachen(!) willen. Würde ich meinen, um meines eigenen Gewissens

<sup>23</sup> Weiß: um einen Gast; denn dieser τίς könne nicht mit dem von V. 27 identisch sein.

<sup>24</sup> Heinrici, Allo.

<sup>25</sup> Die modern-christliche Lösung wäre etwa: Wenn dir dein Gewissen nicht widerspricht, bist du frei. Das wäre entweder die Autonomie des absoluten Subjekts, für welche „christlich“ nur noch eine traditionelle Bezeichnung wäre, aber nicht mehr das Selbstverständnis konstituierte, oder aber die Scheinfreiheit eines subjektiven Erlebnis-Christentums, das in Wirklichkeit heimlich in gesetzlichen Normen gefangen ist.

<sup>26</sup> Die Formulierung (Anfügung durch καὶ und Fehlen von αὐτοῦ) erklärt sich daher, daß Paulus διὰ τὴν συνείδησιν schon als feste Wendung gebraucht (vgl. noch Röm 13ε) und sofort zu einer Erklärung ausholt. Andere: Der μὴ νόσας ist ein Heide, aber nicht mit dem ἕτερος identisch (H. v. Soden 14); oder: der μὴ νόσας ist ein schwacher Christ, der ἕτερος mit ihm identisch (Schmiedel) — oder: ein schwacher Christ — nicht identisch (Heinrici).

<sup>27</sup> So kommt die Einsicht H. v. Sodens gerade zur Geltung (S. 14): Das Gewissen wird nicht von Dingen, sondern von Menschen beansprucht. „Das Essen als solches konstituiert keinen Gewissensfall, sondern erst das Essen als vor Anderen bekundender und bekennender Akt; und darauf, wie dieser Akt verstanden oder mißverstanden wird, nicht wie er gemeint ist, kommt es an.“

Die Deutung auf den schwachen Bruder ist aus 8<sub>10</sub> eingetragen.

<sup>28</sup> Nämlich: das Gewissen des anderen bindet mich, doch nicht mein eigenes.

<sup>29</sup> Gegen Lietzmann auch Allo: Es liegt kein Dialog vor; vgl. Röm 14<sub>16</sub>. Weiß: Wäre dies der Ausruf eines Starken, so wäre eher δέ oder ἀλλά zu erwarten als γάρ. Weiß erwägt aber (nach Hitzig), ob es sich um eine Randbemerkung eines Hyperpauliners handle.

willen verzichten zu müssen, hätte ich meine Freiheit preisgegeben, was ich nicht tue, auch wenn ich verzichte. An sich kann ich alles essen, was ich mit Dank genießen kann.

Mit dieser Erklärung ist freilich das Gewissen doch wieder subjektivistisch verstanden und der Verzicht als Rückzug in die innere Freiheit<sup>30</sup>.

V. 30 gibt eine weitere Begründung zu V. 28 durch den Hinweis auf die Übung des Tischgebets<sup>31</sup>. Sachlich ist er Aufnahme von V. 28. Man versteht den Gedanken, wenn man den Nachdruck auf V. 29<sup>a</sup> legt: Ich meine nicht das eigene Gewissen, auch nicht die innere Freiheit. Paulus meint, daß das subjektive Gewissen gar nicht angerufen ist, sondern: der status confessionis ist eingetreten.

Damit ist auch der weitere Gedankengang verständlich:

V. 31: In für Paulus charakteristischem Stil<sup>32</sup> wird die Freiheit erklärt: Das Kriterium liegt außer mir. Es ist ein objektives und zugleich geschichtliches: die Ehre Gottes<sup>33</sup>. οὐν deutet auf die Konsequenz aus der festgestellten freien Operationsmöglichkeit<sup>34</sup>. Der Satz πάντα κτλ. kann — für sich genommen — Phrase sein<sup>35</sup>. Aber er hat in dem εἴτε-εἴτε-Satz seine inhaltliche Bestimmung und wird in V. 32 konkretisiert hinsichtlich des Verhaltens einerseits zu „denen draußen“, andererseits zu den Brüdern. Im Zusammenhang ist er ein kritischer Satz<sup>36</sup>. Auch die Regel V. 32 wird verständlich und erfüllbar in der Gemeinde<sup>37</sup>, nämlich als Praktizieren der Freiheit<sup>38</sup>.

V. 33: καθώς: Paulus stellt sich als Vorbild vor. Er verweist aber nicht allgemein auf seinen moralischen Wandel, sondern auf seine kirchliche Arbeit. Auch der Gedanke „Paulus als Vorbild“ ist im Sachzusammenhang seines gesamten Selbstverständnisses, seines Amtsverständnisses zu interpretieren. πάντα πᾶσιν ἀρέσκω klingt ähnlich opportu-

<sup>30</sup> Ähnlich wie bei Weiß. Anders H. v. Soden 16 Anm. 1, der mit Recht auch die Deutung als Glosse (s. vorige Anm.) ablehnt.

<sup>31</sup> Röm 14<sup>6</sup>; 1Tim 4<sup>31</sup>.

<sup>32</sup> εἴτε — εἴτε: 2Kor 5<sup>9</sup> (Phil 1<sup>20</sup>); 1Thess 5<sup>10</sup>; Bl-Debr 454<sup>a</sup>.

<sup>33</sup> → V. 28; TBer IV 1: „Man darf sich seines Gesichts, seiner Hände und Füße nur zur Ehre des Schöpfers bedienen“; Lohse a.a.O.

<sup>34</sup> Weiß: Wenn V. 29<sup>a</sup> echt sei, dann sei οὐν bedenklich, weil man daraus eine Billigung der Meinung der Starken (V. 30) entnehmen könnte. Aber: V. 30 gibt nicht die Meinung der Starken, sondern des Paulus. εἴτε — εἴτε ist Fazit aus εἰ, ἐάν V. 27. 28.

<sup>35</sup> Etwa: Das ganze Leben der Christen müsse Gottesdienst sein. Gegen diese Banalisierung treffend K. Barth 28.

<sup>36</sup> Man fragt sich angesichts V. 31, ob nicht doch in Korinth auch die Frage nach an sich verbotenen Speisen (Fleisch) und Getränken (Wein) aufgeworfen wurde. Doch ist das nur ein Eindruck, der durch Röm 14f. suggeriert wird.

Zu antiken Enthaltensamkeitsregeln (Orphiker, Pythagoräer): Muson p. 94 Hense; Strabo VII 296; Ascl 41; Philostrat VitApoll 18; Rohde, Psyche II 133 Anm. 1; Rauer 139ff.

<sup>37</sup> ἀπόστολος: Phil 1<sup>10</sup>; Sir 32<sup>21</sup> (ebenfalls transitiv).

<sup>38</sup> Röm 14<sup>13ff.</sup>; 1Thess 4<sup>12</sup>; „Gemeinde Gottes“: → 1<sup>a</sup>.

nistisch wie 9<sup>20-22</sup> und ist von dort her zu verstehen. Auch dieser Satz darf nicht vom ganzen Selbstverständnis des Paulus isoliert werden<sup>39</sup>. Und der Partizipialsatz stellt sicher, daß es sich nicht um Opportunismus handelt, sondern um Hingabe und Dienst im Sinn seines Apostolats<sup>40</sup>. Inhaltlich wird das „Nützliche“ durch den *ἵνα*-Satz bestimmt: die Rettung.

Mit dem Rückgriff auf V. 24 ist der Abschnitt in sich abgeschlossen. 11:1 ist nur noch eine Erläuterung von *καθώς*:

11,1: Aufforderung zur imitatio Pauli<sup>41</sup>, begründet durch dessen imitatio Christi. Paulus macht nicht seine Person zum Inhalt seiner Predigt. Seine Vorbildlichkeit ist, daß er — objektiv, auf Grund seiner Berufung — für sich — nichts ist. An allen Stellen der imitatio Pauli erscheint das Paradox dieser Vorbildlichkeit. Und V. 2 betont dann, daß wesentlich und vorbildlich die Lehre ist, die er den Korinthern übermittelt hat<sup>42</sup>. Die imitatio Christi ist nicht an der Person des historischen Jesus, an seiner Lebensführung orientiert<sup>43</sup>, sondern — im Sinne von Phil 2<sup>8ff.</sup> — am Heilswerk<sup>44</sup>.

## Frage des Gottesdienstes 11<sup>2-14</sup> 40

### 11<sup>2-16</sup> Die Frau im Gottesdienst

2 Ich lobe euch, daß ihr in allem meiner gedenkt und die Überlieferungen fest-  
3 haltet, wie ich sie euch überlieferte. Ihr sollt aber wissen, daß jedes Mannes  
4 Haupt Christus<sup>1</sup> ist, das Haupt der Frau aber der Mann, das Haupt Christi  
5 aber Gott. Jeder Mann aber, der betet oder prophezeit und dabei etwas auf  
6 dem Haupt hat<sup>2</sup>, schändet sein Haupt. Jede Frau aber, die betet oder prophe-  
zeit und dabei das Haupt nicht verhüllt hat<sup>3</sup>, schändet ihr Haupt. Denn sie ist

<sup>39</sup> ἀρέσκειν „zu gefallen suchen“ 1Thess 2<sup>4</sup>; doch vgl. Gal 1<sup>10</sup>.

<sup>40</sup> τὸ συμφερόν erklärt (οὐ) συμφέρει. Aristot Eth Nic VIII 10, 2 p. 1160 b 2: ὁ μὲν γὰρ τύραννος τὸ αὐτῷ συμφέρον σκοπεῖ, ὁ δὲ βασιλεὺς τὸ τῶν ἀρχομένων.

<sup>41</sup> a) Phil 4<sup>8ff.</sup>; 1Kor 4<sup>16</sup>; Phil 3<sup>17</sup>; 1Thess 1<sup>6</sup>. b) 1Thess 2<sup>14</sup>; Phil 2<sup>1ff.</sup>; Röm 15<sup>1-3</sup>; Eph 5<sup>1</sup>. E. J. Tinsley, The Imitation of God in Christ, 1960. → 4<sup>16</sup>; D. M. Stanley, Bibl 40, 1959, 859ff.; W. P. de Boer, The Imitation of Paul, 1962 (S. 154ff.; vgl. 139ff. zu 4<sup>16</sup>); H. D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT, 1967 (153ff.). Imitatio Gottes im Judentum: ep Ar passim; TestAss 4<sup>3</sup>.

<sup>42</sup> Darum bestreitet W. Michaelis, ThW IV 672f. überhaupt, daß Paulus von sich als Vorbild rede. Er sage: „Ich habe es euch befohlen, mir aber hat es Christus befohlen.“ Das ist weniger als dasteht. Gegen Michaelis: de Boer 130ff. 154ff.

<sup>43</sup> Rob-Pl: Die Frage ist nicht: Was würde Jesus tun, sondern: Lord, what will Thou have me to do?

<sup>44</sup> Primär ist Christus als sacramentum, nicht als exemplum. A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen, 1962, 285ff.

<sup>1</sup> Wieder mit Artikel; anders B\* D\* G, die aber im zweiten Fall ebenfalls den Artikel haben.

<sup>2</sup> κατά mit Gen.: vgl. Plut Mor 200f: ἐβάδιζε κατά τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἱμάτιον.

<sup>3</sup> Zur Wortstellung (prädikative Stellung des Partizips) s. Bl-Debr 270<sup>1</sup>.

6 ein und dasselbe wie die Rasierte. Denn wenn sich eine Frau nicht verhüllt, kann sie sich auch gleich scheren lassen. Wenn es aber für eine Frau eine  
7 Schande ist, sich scheren oder rasieren<sup>4</sup> zu lassen, soll sie sich verhüllen. Denn der Mann darf sein Haupt nicht verhüllen, da er Abbild und Abglanz Gottes  
8 ist. Die Frau aber ist der Abglanz des Mannes. Denn nicht ist der Mann aus  
9 der Frau, sondern die Frau aus dem Mann. Der Mann ist ja auch nicht wegen  
10 der Frau geschaffen, sondern die Frau wegen des Mannes. Darum muß die  
11 Frau eine Macht auf dem Haupt haben, wegen der Engel. Allerdings ist im  
12 Herrn weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau<sup>5</sup>. Denn  
13 wie die Frau aus dem Mann ist, so ist auch der Mann durch die Frau<sup>6</sup>. Alles  
14 aber ist aus Gott. Urteilt bei euch selbst: Gehört es sich, daß eine Frau unver-  
15 hüllt zu Gott betet? Und lehrt euch nicht die Natur selbst, daß es für den Mann  
16 eine Schande ist, wenn er langes Haar trägt, daß es aber für die Frau eine  
Ehre ist, wenn sie langes Haar trägt? Denn das Haar ist ihr<sup>7</sup> als<sup>8</sup> Hülle ge-  
geben. Wenn aber einer meint, (darüber) streiten zu sollen: Wir haben eine  
solche Sitte nicht, auch nicht die Gemeinden Gottes.

Es besteht eine gewisse Spannung zwischen äußerer und innerer Disposition der Kap. 11–14: Ein neues Thema wird erst 12<sub>1</sub> angegeben, wieder mit *περί*, also offenbar wieder durch eine Anfrage aus Korinth angestoßen. Aber schon Kap. 11 handelt vom Verhalten im Gottesdienst; das neue Thema wird völlig unvermittelt eingeführt. Ist diese Unstimmigkeit als literarkritisches Indiz zu werten (s. u.)<sup>8a</sup>?

Beide Bestandteile des Gottesdienstes, Verkündigung und Mahlfeier, geben Paulus Anlaß zum Eingreifen<sup>9</sup>. Dabei wird wieder der einheitliche Hintergrund der Zustände in Korinth sichtbar, der Enthusiasmus.

<sup>4</sup> Man kann akzentuieren *ξυρᾶσθαι* oder *ξύρασθαι*. Es finden sich *ξυρέω*, *ξυράω* und *ξύρω*. Der Aor. *κείρασθαι* läßt den entsprechenden Aor. *ξύρασθαι* annehmen; V. 8 *ἐξυρημένος* wie attisch; Bl-Debr 101. Zur Bedeutung von *κείρω* und *ξυρ-* s. Bauer s. vv. Dio Cassius LVII 10, 5 (Tiberius): *κείρεσθαι μου τὰ πρόβατα, ἀλλ' οὐκ ἀποξύρεσθαι βούλομαι*.

<sup>5</sup> Weizsäcker übersetzt: „Nur gilt es im Herrn: so wenig als die Frau ohne den Mann, so wenig der Mann ohne die Frau . . .“

<sup>6</sup> Zum Gen. bei *διὰ* vgl. den Akkus. in V. 9.

<sup>7</sup> Om. P 46 D G R; s. die Erklärung.

<sup>8</sup> *ἀντί* „als“: Siehe Liddell-Scott s. v. *ἀντί* A III 2; Bauer s. v. *ἀντί* 2.

<sup>8a</sup> W. O. Walker, JBL 94, 1975, 94 ff. erklärt den ganzen Abschnitt als Interpolation von drei Perikopen. Dagegen J. Murphy-O'Connor, JBL 95, 1976, 615 ff.

<sup>9</sup> G. Bornkamm, Das Ende des Gesetzes 113 Anm. 2 findet in der Disposition der Kap. 11–14 die Gliederung des Gottesdienstes in Wortgottesdienst und Mahlfeier wieder: Nachdem schon in 10<sub>14-23</sub> mit dem Mahl argumentiert wurde, handelt 11<sub>2-16</sub> vom Wortgottesdienst, 11<sub>23-34</sub> vom Mahl, 12–14 von den Geistesgaben, also Fragen des Wortgottesdienstes (vgl. bes. 14<sub>25-27</sub>).

Auch wenn Bornkamm darin recht haben dürfte, daß in Korinth Wortgottesdienst und Mahlfeier getrennt waren, (→ 11<sub>25</sub> 16<sub>19f.</sub>), läßt sich dies doch nicht mit dieser Disposition begründen. Denn es ist vorauszusetzen, daß es Gebet, Prophetie und Zungenreden auch beim Mahl gab. Man kann also die betreffenden Abschnitte nicht auf den „Wortgottesdienst“ einschränken.

Der erste Abschnitt, 11:2-16, regelt das Verhalten der Frau im Gottesdienst<sup>10</sup>, nämlich die Frage ihrer Kleidung, speziell der Kopfbedeckung. Paulus begründet seine Anordnung durch grundsätzliche kosmologische und anthropologische Ausführungen. In diesen wird wieder ein Stück seiner esoterischen Weisheitslehre sichtbar, damit auch ein Stück seiner hellenistisch-jüdischen Voraussetzungen, seines weltanschaulichen Materials<sup>11</sup>. Einerseits hebt sich der Abschnitt als Block von seiner Umgebung ab, andererseits gehen in seinem Inneren die Argumente einigermaßen durcheinander. Man hat geradezu den Eindruck, daß er das Hin und Her einer Schuldiskussion widerspiegeln würde. Es dürfte sich um ein Stück handeln, das in der Schule vorbesprochen und skizziert, wenn nicht überhaupt verfaßt wurde.

V. 2 dient dem Einbau des „Blocks“ in den Brief<sup>12</sup> durch eine *captatio benevolentiae*<sup>13</sup>. Der Inhalt des Lobes erklärt die auf den ersten Blick überraschende Gedankenführung von V. 1 zu V. 2: Auch wenn das Lob schon auf Dinge vorausdeutet, die Paulus nicht loben kann<sup>14</sup>, so ist doch die primäre gedankliche Verknüpfung die mit 10:33 11:1<sup>15</sup>: Die Aufforderung zur *imitatio* des Paulus enthielt in sich den Hinweis auf das Ganze seiner Amtsführung, also auch auf seine Lehre<sup>17</sup>. Und diese ist in der Tradition verankert<sup>18</sup>. Damit hat sich Paulus ein Fundament für die

<sup>10</sup> Anders Bachmann: Vom Gottesdienst sei erst von V. 17 an die Rede, als einem neuen Thema, vgl. V. 18. Hier handle es sich um die häusliche Andacht in der Familie. Der Vorteil dieser Erklärung ist, daß der Widerspruch mit 14:33-35 verschwindet. Aber sie ist unmöglich.

<sup>11</sup> Als Kern hebt sich die eigenartige und zugleich deutlich in dem hellenistisch-jüdischen Denken verankerte *εβρών*-Spekulation heraus, s. u.

<sup>12</sup> Schmithals 84f. (nach Weiß, s. u.): V. 18 ist eine erste Bezugnahme auf Auseinandersetzungen in der Gemeinde, als Paulus noch nicht so gut informiert war wie 11. Also gehöre 11:2-34 zu Brief A. — Aber der angebliche Widerspruch zwischen 11 und 11:1 ist nicht größer als der zwischen 11:2 (*ἐπαινώ*) und 11:17 (*οὐκ ἐπαινώ*).

<sup>13</sup> Lietzmann fragt, ob das Lob durch eine Bemerkung im Brief der Korinther veranlaßt sei. Aber es ist gar nicht notwendig, nach einem bestimmten Grund zu fragen. Ein solches Lob ist Briefstil. *ἐπαινεῖν* steht formelhaft in kaiserlichen Schreiben, s. A. Strobel, ZNW 47, 1956, 80ff.

<sup>14</sup> Weiß: V. 2 könne allenfalls als halbe Zurücknahme der Mahnung V. 1 aufgefaßt werden, würde aber gut an den Anfang einer Korrespondenz passen.

<sup>15</sup> Rob-Pl.

<sup>16</sup> Allo.

<sup>17</sup> → V. 1 (Michaelis). *πάντα* „in jeder Beziehung“; vgl. 10:33; Bl-Debr 154.

<sup>18</sup> *παράδοσις* (→ V. 23) ist bereits term. techn. Er hat seine Vorgeschichte im Judentum, s. die Komm. zu Gal 1:14; 2Thess 2:13. Es gibt aber auch einen entsprechenden hellenistischen Gebrauch: Schulüberlieferung; Epict II 23,40. Darüber hinaus ist sie esoterische Lehre überhaupt, s. E. Norden, *Agnostos Theos* 290f.; H. v. Campenhausen in: In mem. E. Lohmeyer, 1951, 242ff. Eine erhebliche Rolle spielt die *παράδοσις* dann in der Gnosis: Ptolemäus an Flora II 10 (ed. Harnack); EpiphPan 33, 7. Das jüdische Material: B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript*, 1961. Paulus: K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962 pass.

von ihm selbst als problematisch empfundene Regulierung der Kleidung der Frau gesichert.

Was Paulus nun von V. 3 an vorträgt, ist freilich nicht die christliche Lehrtradition des Credo (→ 15<sub>3a</sub>), sondern spekulative Schultradition auf hellenistisch-jüdischer Grundlage zur grundsätzlichen Begründung des speziellen Problems. Das Mißverhältnis zwischen Aufwand und Problem zeigt einmal, mit welchem Widerspruch Paulus rechnet. Offensichtlich muß er eine vorhandene Sitte brechen. Zum andern zeigen Stil und Umfang dieser Begründung, daß sie nicht einfach ad hoc formuliert ist, daß Paulus vielmehr tief in den Schatz seines Wissens greift: „Ich biete Neues — *θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι*“ (vgl. 10<sub>1</sub>; Kol 2<sub>1</sub>).

Das hellenistische Judentum entwickelte im Anschluß an die griechische Philosophie (Platonismus und Stoa) „Bild“/„Abbild“-Reihen (→ V. 7): Gott ist Urbild des Kosmos und des Menschen. Dieser Gedanke wird von Paulus nun in den Dienst der Christologie gestellt<sup>19</sup>. Die Verwandtschaft mit der alexandrinischen Schultradition (Sapientia, Philo) ist deutlich. Eine Besonderheit der Schule, aus der Paulus kommt, scheint darin sichtbar zu werden, daß an der Stelle des üblichen *εἰκῶν*-Begriffs, den Paulus auch kennt (V. 7), das Wort *κεφαλή* gebraucht wird<sup>20</sup>. Weder der alttestamentliche<sup>21</sup> noch der klassisch-griechische<sup>22</sup> Sprachgebrauch genügt zur Erklärung<sup>23</sup>. Es handelt sich um eine nachklassische Entwicklung, die vor allem in der Begriffsgeschichte von *εἰκῶν* eine Analogie besitzt<sup>24</sup>. Diese Vokabeln bezeichnen auf dieser Spätstufe einen seinsmäßigen Zusammenhang. Konstitutives Element ist nicht die Form (also

<sup>19</sup> Vorausgesetzt ist, daß die Idee der Präexistenz Christi schon vorhanden ist. Sie kann nicht umgekehrt einfach aus dieser primär kosmologisch-anthropologischen Spekulation abgeleitet werden; → 8e.

<sup>20</sup> Es ist anzumerken, daß bei Paulus der in Alexandria so bedeutsame Terminus *λόγος* fehlt. Weiß vermutet im Hintergrund wieder ein korinthisches Schlagwort. Aber es hat eher den Anschein, als sei der Begriff durch Paulus selbst in die Christologie eingeführt worden, vgl. den Befund im übrigen NT und in den Apostolischen Vätern. In den Deuteropaulinen ist er aufgenommen (Kol, Eph), aber modifiziert, da er dort mit dem Begriff des *σῶμα Χριστοῦ* verbunden wird. Diese Kombination darf in 1Kor 11 nicht eingelesen werden. Wo der reale „Christus-Leib“ im 1Kor auftaucht (→ 12<sub>13</sub>), da fehlt *κεφαλή*. H. Schlier, ThW III 672ff.; S. Bedale, The Meaning of *κεφαλή* in the Pauline Epistles, JThS NS 5, 1954, 211ff.

<sup>21</sup> „Kopf“ bezeichnet dort nicht die Herrschaft einer Person über eine andere, sondern über eine Gemeinschaft.

<sup>22</sup> Im Profangriechischen bezeichnet *κεφαλή* nicht das „Haupt“ einer Gemeinschaft. Diese Bedeutung hat das Wort in LXX Jud 11<sub>11</sub>; vgl. lat. *corpus*.

<sup>23</sup> Daß eine außerchristliche Entwicklung vorliegt, zeigt sich in dem negativen Befund, daß die Gemeinde in der Reihe fehlt. Dabei hätte sich doch gerade für sie die Vorstellung von Christus als dem Haupt angeboten, zumal der Begriff des „Leibes“ Christi schon vorhanden ist.

<sup>24</sup> Zur kosmologischen Spekulation s. Schlier, a.a.O. 675ff. (Lit.: 675 Anm. 4); E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933.



die Ähnlichkeit), sondern die Substantialität<sup>25</sup>. Der Satz, Gott sei das Haupt Christi, enthält die Gedanken: a) Subordination Christi<sup>26</sup>; b) Präexistenz Christi. Der Sinn dieses Gedankens ist 8<sub>6</sub> dargelegt<sup>27</sup>. Darüber hinaus wird er von Paulus nicht ausgebaut<sup>28</sup>, ja, er wird gebrochen: Paulus zieht nicht die Konsequenz, das Verhältnis Gott — Christus zu einer wirklichen Analogie Christus — Mensch zu erweitern<sup>29</sup>. So ist Vorsicht geboten, wenn man die Stellung des Menschen in dieser Reihe und d. h. sein Wesen bestimmen will. Offensichtlich hat sie Paulus ad hoc (im Vergleich zu der ihm vorgegebenen Anschauung) verändert, indem er die Welt = Menschheit in männlich und weiblich aufgliederte. Worauf es ihm im Kontext ankommt, zeigt schon die formale Umkehrung der Glieder der Reihe: ausschließlich auf die Unterordnung der Frau unter den Mann<sup>30</sup>. Der spekulative Gedanke dient einem rein paulinischen Theologumenon: Die natürlichen Unterschiede bleiben. Jeder wird an seinem Ort angetroffen und festgehalten. Aufgehoben sind die Unterschiede „in Christus“<sup>31</sup>.

Der Mann ist im kosmologischen System der Mann als solcher. Vielfach wird allerdings auf das eheliche Verhältnis gedeutet, also auf den Ehemann. Die Unterordnung meine die Stellung der Frau in der Ehe<sup>32</sup>.

<sup>25</sup> Vgl. den umfassenden Bedeutungswandel der griechischen Formbegriffe, dem diese in Hellenismus und Gnosis unterliegen (s. u. Exkurs εἰκών). Dieser Wandel ist nicht auf die Gnosis beschränkt!

<sup>26</sup> Die Subordination ist auch — im Rahmen eines ganz anderen Vorstellungskomplexes — im Vaternamen Gottes und im κύριος-Titel Jesu ausgedrückt, → 8<sub>6</sub>.

<sup>27</sup> Zu den Voraussetzungen vgl. Philo Opif Mund 134 f.; Leg all I 31 ff. An der Stelle des Idee-Menschen steht Christus.

<sup>28</sup> Heinrici 324 Anm.: Paulus hat „niemals die Vorstellung eines präexistenten Christus zum Ausgangspunkt für Lehrbestimmungen gemacht“.

<sup>29</sup> Und er stellt nicht Christus als von kosmischer Dimension vor. Isoliert man die Reihe und baut sie als solche aus, dann bleibt kein Raum für das geschichtliche Heilsgeschehen. Denn dann sind die Relationen zeitlos-metaphysisch. Man kann aber fragen, ob Paulus schon in der jüdischen Fassung seiner Schultradition einen Anhalt für die Beziehung der Reihe auf die geschichtliche Person Christi fand, nämlich in einem heilsgeschichtlichen Faktor in der Bibelauslegung, entsprechend den Anhaltspunkten, die 10<sub>1ff</sub> bietet. Zu V. 3: W. Thüsing, Per Christum in Deum, 1965, 20 ff.

<sup>30</sup> Er benutzt die Reihe auch in diesem Punkte lediglich ad hoc. Er zeigt z. B. nicht, worin die ebenbildliche Entsprechung besteht (etwa: im Besitz des νοῦς). Sie ist mit dem Menschsein als solchem identisch.

<sup>31</sup> Siehe A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, 1954, 9 f., der freilich zu weit geht: Die natürlichen Unterschiede seien für Paulus Unterschiede der Nähe zu Gott. Das ist für das zugrunde liegende System richtig, für Paulus dagegen bedeutungslos. Er entwickelt keine Theologie der Schöpfungsordnung. Es ist zu beachten, wie er die inneren Tendenzen der Reihen-Spekulation abschneidet.

<sup>32</sup> Entsprechend dem Topos der Haustafeln, Kol 3<sub>18</sub> usw. Bachmann beruft sich für diese Auffassung auf das Fehlen des Artikels vor γυναῖκες. Dadurch habe der Artikel vor ἀνδρός generalisierende Kraft. Aber mit dem Artikelgebrauch ist für diese Frage nichts zu beweisen. Vgl. vorher: παντὸς ἀνδρός. Jetzt ist von der Frau überhaupt, nicht nur der Ehefrau die Rede.

Aber hier stehen nicht Ehe-, sondern Gemeindefragen zur Diskussion. Es geht um das Wesen des Mannes und der Frau überhaupt. Paulus bietet mehrere Argumente auf: Das von der Stellung beider in der Ehe fehlt<sup>33</sup>!

V. 4–6 wenden das Prinzip an<sup>34</sup>. Inhaltlich ist die Anordnung klar<sup>35</sup>: Der Mann hat im Gottesdienst keine Kopfbedeckung zu tragen (und: er trägt die Haare kurz); die Frau hat eine zu tragen (und: sie trägt die Haare lang)<sup>36</sup>. Die Frage ist nun<sup>37</sup>: Fordert Paulus hier einfach das Einhalten der griechischen Sitte, oder will er in Korinth eine neue, nämlich die jüdische Sitte einführen<sup>38</sup>? Das antiquarische Material führt zu keiner sicheren Auskunft. Die jüdische Sitte ist zwar eindeutig festzustellen, und sie entspricht der Anordnung des Paulus: Die Jüdin darf in der Öffentlichkeit nur mit bedecktem Kopf erscheinen<sup>39</sup>. Dagegen ist die griechische Kopf- und Haartracht schon deswegen nicht eindeutig festzustellen, weil die Mode wechselt<sup>40</sup>. Also: Bindet Paulus die Christen

<sup>33</sup> Es taucht in der interpolierten Stelle 14<sup>ss</sup> auf. Lietzmann findet es unverständlich, daß Paulus nicht V. 3 samt dem gezwungenen Wortspiel mit κεφαλή (→ V. 4) wegließ und sich einfach auf die Sitte berief, wie in V. 6. Aber ohne V. 3 hätte Paulus — nach seinem eigenen Verständnis — keine theologische(!) Grundlage.

<sup>34</sup> Es ist auch weiterhin zu beachten, daß es Paulus nicht auf theoretische Entfaltung ankommt — diese ist nur Mittel zum Zweck —, sondern auf gezielte Paränese an bestimmte Adressaten. Er handelt nicht allgemein über „die Stellung der Frau“. Das trifft weit eher für die Haustafeln zu.

<sup>35</sup> An sich spricht Paulus nur vom Auftreten im Gottesdienst; dieses ist geistgewirkt. Die Parallelität von V. 4 und 6 drückt die grundsätzliche Gleichberechtigung aus, obwohl nur das Verhalten der Frau zur Diskussion steht. Das spricht sich in dem formalen Überschießen am Schluß von V. 3 und 6 aus. Für beide, Mann und Frau, gilt: Sie sollen beim Sprechen im Gottesdienst nicht anders gekleidet sein als in der Öffentlichkeit. Es gibt weder eine heilige noch eine unheilige Tracht — wohl aber eine unschickliche. Paulus denkt hier genauso wie hinsichtlich des Essens in Kap. 8–10.

<sup>36</sup> Der Hinweis auf die Haartracht ist nur beiläufiges Hilfsargument. Zwischen Paulus und seinen Lesern besteht Einigkeit, daß die Frau keine kurzen Haare trägt.

<sup>37</sup> Siehe G. Dellling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, 96ff.

<sup>38</sup> In diesem Falle können aus seiner Anordnung keine Schlüsse auf die Begründung des Verhaltens in Korinth gezogen werden. Die Gemeinde wäre offenbar einfach bisher der allgemeinen Sitte gefolgt. Dagegen würde Paulus nun die griechische Sitte für schandbar erklären, also die Gemeinde sichtbar aus ihrer heidnischen Umwelt herauslösen, und die Christin äußerlich der Jüdin gleichmachen. Verhüllung der Frau: Philo Spec Leg III 56; JosAnt III 270. Schlatter, Theol. d. Judt. 169.

<sup>39</sup> Das Schneiden der Haare kommt ohnehin nicht in Frage, s. u. Gn R 17 (12a) (Bill III 423ff): Man fragt Rabbi Jehoschua (um 90): „Warum geht der Mann aus, indem sein Kopf unbedeckt ist, und die Frau, indem ihr Kopf bedeckt ist?“ Ned 30b: „Die Männer bedecken bald ihren Kopf, bald entblößen sie ihren Kopf. Aber die Frauen bedecken ihn immer und die Knaben entblößen ihn immer.“ Ausgehen der Frau mit entblößtem Kopf ist schändlich (3Makk 4a) und ein Scheidungsgrund, Keth VII 6 usw. (Bill III 427ff.). Zur Verschleierung: A. Jeremias, Der Schleier von Sumer bis heute, AO 31, 1931, 1/2; R. de Vaux, Sur le voile des femmes dans l'Orient ancien, RB 44, 1935, 397ff.

<sup>40</sup> Plut Mor 267a (Römische Sitte; Korinth ist römische Kolonie): συνηθέστερον δὲ ταῖς μὲν γυναῖξιν ἐγκαλυμμένας, τοῖς δ' ἀνδράσιν ἀκαλύπτους εἰς τὴν δημοσίαν προίεσαι. Mor 232c: . . . διὰ τί τὰς μὲν κόρας ἀκαλύπτους, τὰς δὲ γυναῖκας ἐγκαλυμμένας εἰς τοῦμ-

an die jüdische Sitte (so Kümmel) oder an die allgemeine? Im letzteren Fall wären in Korinth Tendenzen zur Emanzipation vom Herkömmlichen aufgetreten<sup>41</sup>. Oder — dritte Möglichkeit: Ist die Alternative gar nicht so scharf zu stellen<sup>42</sup>?

Der Wortlaut<sup>43</sup> führt eher zur Annahme, daß Paulus auf Bewahrung der allgemeinen Sitte drängt (vgl. V. 16). Aber die Begründung macht Schwierigkeiten: Wieso schändet die Frau ihr Haupt, wenn sie es nicht bedeckt? Weiß verzichtet auf eine Erklärung<sup>44</sup>. Aber diese ergibt sich einfach aus der Anerkennung der Sitte<sup>45</sup>. Dem entspricht auch die weitere Bemerkung: Die Frau wäre der Geschorenen gleichwertig<sup>46</sup>.

φανὲς ἔγουν; Der Befund auf Abbildungen ist nicht eindeutig, s. z.B. Cambridge Ancient History Plates IV S. 167, aber 169. 171. Es handelt sich um Porträts. Daß auf diesen eine Kopfbedeckung fehlen kann, beweist nichts für das Auftreten in der Öffentlichkeit; wohl aber beweist das Tragen einer Kopfbedeckung etwas. Tertullian (De Virg Vel 8,8) erklärt, die Korintherin falle auf, weil sie einen Schleier trage (vgl. De Cor 4). Allerdings ist die Sitte, einen Schleier zu tragen, allgemein orientalisches. Für Tarsus vgl. DioChrysOr 16[33], 48f. Von dort kennt Paulus die Verschleierung als allgemeine Sitte. Dio Chrysostomus beklagt ihren Verfall.

Die Variabilität nicht nur der Mode, sondern des persönlichen Geschmacks führt Ovid Ars Am III 135ff. eindrücklich vor. Abb. aus Korinth: Corinth XII Nr. 239ff. 397ff.

Ein Sonderfall ist die Tracht im Gottesdienst. Die Mysterieninschrift von Andania (DittSyll 736) scheint den Schleier für das Mysterium zu verbieten. Unbedeckte Frauen bei religiösen Zeremonien: J. Leiboldt, Die Religionen in der Umwelt des Urchristentums, 1926, Nr. 105. 165. 168. ApulMet XI 10 (beim Isisfest in Korinth): Die Frauen haben „das salbenfeuchte Haar mit einem lichten Tuch verhüllt, die Männer das Haar vollständig abgeschoren“. Es kann angenommen werden, daß die ehrbare griechische Frau in der Öffentlichkeit eine Kopfbedeckung trägt. Ovid ist natürlich kein Gegenbeweis. Verschleierung von Einzuweihenden: F. Matz, ΔΙΟΝΥΣΙΑΚΗ ΤΕΛΕΤΗ, AAMainz 1963 (15), Tafeln 20–23, dazu S. 15. 21; A. Oepke, ThW III 563ff.; St. Lössch, Christliche Frauen in Korinth, ThQ 127, 1947, 216ff.

<sup>41</sup> In diesem Fall ist zu vermuten, daß diese Tendenzen mit dem Enthusiasmus zusammenhängen: Der Geist macht alle gleich. Daraus können zunächst die Charismatikerinnen Konsequenzen für ihr Auftreten ziehen. Paulus würde sie dann daran erinnern, daß die Gleichstellung eine solche „in Christus“ ist und daß daher die Frau — Frau bleibt. Die Persönlichkeit wird nicht, wie im Enthusiasmus, aufgelöst.

<sup>42</sup> Schlatter: Paulus wendet sich gegen Emanzipationsbestrebungen; aber Ausgangspunkt ist die jüdische Sitte. Die Frage ist aber, ob diese bei den Jüdinnen in Korinth in fester Geltung war oder von Paulus in die Gemeinde gebracht wurde. Weiß: Es handelt sich um einen Verstoß sowohl gegen die jüdische als auch die griechische Sitte. Auch Weiß nimmt Emanzipationstendenzen an. Ganz anders versteht den schwebenden Fall Lössch 251ff.: Der griechische Kult verlangt aufgelöstes Haar. Diese Regel beeinflusst die Gemeinde. Dagegen erkläre Paulus: Wenn ihr so auftrittet, ist der nodus sacer, das vinculum matrimonii als aufgelöst bekundet, damit die Verbindung mit Christus und Gott aufgelöst. Phantastisch, zumal jene Kultsitte nicht allgemein ist, s. o.

<sup>43</sup> Lietzmann nimmt ein Wortspiel mit κεφαλή an: Sie schändet ihr Haupt = ihren Mann; dagegen Weiß.

<sup>44</sup> „Dagegen wäre alles klar, wenn man V. 8 als eine Glosse zu V. 6 auffassen dürfte.“

<sup>45</sup> Vgl. noch ActThom 56: γυμνοκέφαλοι gehen nur schamlose Frauen.

<sup>46</sup> Es ist abwegig, das Geschoren-Sein als Kurtisanentracht zu erklären; mit Recht Delling 104. Im AT ist es Zeichen der Trauer, Dtn 21:12. Zeichen der Schande: AristophThesmoph 837.

V. 6 begründet noch weiter<sup>47</sup> mit der allgemeinen Anschauung<sup>48</sup>. Fazit: Für die Christen gelten keine neuen Gesetze in der Welt.

V. 7 wiederholt die Voraussetzung V. 8. Hier wird der Sinn von κεφαλή deutlich, durch den Tausch mit εικών und δόξα. Durch die Wahl von εικών gewinnt Paulus zugleich den Anschluß an die Bibel, Gen 1 27<sup>49</sup>. Aber seine Exegese setzt Ideen voraus, die dem Bibeltext selbst nicht abzugewinnen wären, wenn sie nicht dem Exegeten bereits vorgegeben wären, eben den Gedankenkreis von κεφαλή, εικών, δόξα.

κεφαλή war in V. 8 das „Oberhaupt“; hier bedeutet es zunächst einfach den Kopf. Aber wie ist das Verhältnis von Vorschrift, den Kopf bzw. das Gesicht nicht zu verhüllen, und Begründung, der Mann sei das Abbild Gottes, zu verstehen? Offenbar so, daß der Kopf und speziell das Gesicht in besonderer Weise die Urbild-Abbild-Beziehung konstituiert. Dieser Gedanke ist in der Tat jüdisch<sup>50</sup>.

Zwei Punkte fallen besonders auf: 1. Anders als V. 8 fehlt hier Christus in der εικών-Reihe — ein weiterer Hinweis, daß diese vorgegeben ist. Ohne das Glied Christus steht sie der Bibelstelle näher<sup>51</sup>. 2. Die Frau ist hier — indirekt — von der Ebenbildlichkeit ausgeschlossen, bzw. sie besitzt sie nur als abgeleitete. Auch das ist aus Gen 1 26f. nicht abzuleiten — im Gegenteil! Wieder wird die jüdische Voraussetzung sichtbar<sup>52</sup>. Nicht ohne Absicht spricht Paulus bei der Frau nur von δόξα, nicht auch von εικών. Der formale Sinn von δόξα ist, wegen der Entsprechung zu εικών: „Abbild“<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Zum Stil vgl. Gal 5 12. Bachmann: sb und e sind nur dann Begründung von sa, wenn dort mit dem „Haupt“ der Mann gemeint ist. Nein!

<sup>48</sup> Lucian Fug 27: γυναῖκα ἐν χρῶ κεκαρμένην εἰς τὸ Λακωνικόν, ἀρρενωπὴν καὶ κομιδῇ ἀνδριακήν. Lucian Dial Mer 5, 3: καθάπερ οἱ σφόδρα ἀθλητῶν ἀνδρώδεις ἀποκεκαρμένη. Die allgemeine Sitte ist vorausgesetzt, wenn sich eine tugendhafte Frau das Haar abschneidet, um verkleidet ihrem Mann in das Exil folgen zu können, Apul Met VII 6. Duris von Samos, FGH 76 F 24, berichtet als Merkwürdigkeit aus Alt-Athen: Damals trugen die Athenerinnen dorische Tracht. Es war sehr merkwürdig: Die Athener κόμας ἐφόρου, αἱ δὲ γυναῖκες ἐκείροντο.

<sup>49</sup> εικών und δόξα sind synonym, s. u. Weiß fragt, ob in μὲν eine Konzession an die Emanzipierten stecke. Das ist zu fein gelesen. Zu εικών: E. Lohse, Imago Dei bei Paulus, in: Libertas Christiana (Festschr. Delekat), 1957, 122 ff.

<sup>50</sup> Jervell 303 gibt wieder: „das gottebenbildliche Gesicht“.

<sup>51</sup> Eltester 154: Wenn Paulus die Exegese Philos kennen würde, hätte er keine Schwierigkeit, vgl. Rer Div Her 231; Leg All III 96; Plant 18 ff.; Opif Mund 25 (s. o.): Er hätte die Reihe Gott — Logos (= Christus) — Mensch. Jervell 292 ff.: Christus ist hier ausgelassen, weil mit ihm als εικών gerade die Aufhebung der Unterschiede verknüpft ist. Das könnte für das Denken des Kol zutreffen, ist aber hier durch V. 8 ausgeschlossen.

<sup>52</sup> Jervell 292 ff.: Paulus kombiniert Gen 1 27 mit 2 12a: Weil Adam Ebenbild ist, macht sich die Schlange an Eva heran (s. Jervell 110 ff.). Dann wäre Grundlage ein jüdischer Midrasch.

<sup>53</sup> Das ist nicht klassischer Sprachgebrauch. Dieser Sinn ergibt sich aber klar aus dem Kontext und erklärt sich aus der jüdischen Verknüpfung von Ebenbildlichkeit und

*Exkurs: εἰκῶν*

Das griechische Material (einschließlich Philo) ist bearbeitet von F.-W. Eltester, *Eikon im NT*, 1958, das jüdische und gnostische von J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, 1960 und P. Schwanz, *Imago Dei*, 1970.

1. Der klassische Ausgangspunkt<sup>54</sup>: εἰκῶν ist das Abbild, das Kunstwerk, Gemälde; die Gestalt; dann auch das Vorbild; auch der Schatten und das Spiegelbild<sup>55</sup>, das Prägebild<sup>56</sup>. Es gibt „bildliche“ Rede<sup>57</sup>. Im hellenistischen Herrscherkult kann der König als εἰκῶν ζῶσα τοῦ Διὸς bezeichnet werden<sup>58</sup>. Wichtig ist die kosmologische Bedeutung, die sich seit Platos Timäus entwickelt<sup>59</sup>: Der Kosmos ist εἰκῶν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός (Tim 92c). Nebeneinander entwickeln sich das Motiv der Kosmo-poie und der Kosmo-gonie<sup>60</sup>.

2. Septuaginta: εἰκῶν ist meist Übersetzung von עֲלֻפָּ, von תַּמְדָּ nur Gen 51<sup>61</sup>. Dabei ergibt sich eine gewisse Verschiebung des Sinnes; denn εἰκῶν ist primär das Abbild, עֲלֻפָּ primär die Statue, und עֲלֻפָּ bedeutet nicht „Vorbild“. Allerdings wirkt im Judentum εἰκῶν auf עֲלֻפָּ zurück; dieses gewinnt auch die Bedeutung „Modell“<sup>62</sup>. Für die jüdische Begriffsgeschichte von εἰκῶν ist zentral der Gedanke der Gottēbenbildlichkeit des Menschen: Sir 171<sup>11</sup>; Sap 223<sup>63</sup>.

3. Der Wandel der Bedeutung des Wortes und das Eindringen des Substanz-Aspektes kündigt sich — über die Anfänge in der LXX hinaus — in dem weiteren Schrifttum des hellenistischen Judentums an. Ein Bindeglied ist die Sapientia: Die Weisheit ist Emanation der „Herrlichkeit“ Gottes und „Bild“ seiner Güte, Sap 722<sup>11</sup>. Die analoge Entwicklung im außerjüdischen Hellenismus zeigt: Plut Is Os p. 371b: Die Ordnung im Kosmos ist ἀπορροή καὶ εἰκῶν ἐμφαινόμενη des Osiris. Corp Herm XI 15 (zugleich ein Beispiel der Reihen-

δόξα, s. den Exkurs. Etwas anderes ist der Gebrauch in der Vulgärsprache; CIJ Nr. 135: ἡ δόξα Σωφρονίου Λουκίλλα εὐλογημένη. Vgl. Sextus 190: σέβου σοφῶν ἀνδρα ὡς εἰκόνα θεοῦ ζῶσαν. A. Jaubert, NTS 18, 1971/72, 419ff. hält für δόξα an der Bedeutung „Ehre“ fest. Paulus vermeidet es, die Frau als „Abbild“ des Mannes zu bezeichnen. Vgl. vielmehr Stellen wie Prv 1116 LXX. „Ehre“ auch nach A. Feuillet, RB 81, 1974, 161ff. <sup>64</sup> Belege s. Lexika.

<sup>54</sup> PlatResp 402b; 509e. Zum Zusammenhang mit der Spiegel-Symbolik s. Dupont, *Gnosis* 130ff.

<sup>55</sup> PlutIsOs p. 373a.

<sup>57</sup> δι' εἰκόνων λέγειν PlatResp 487e.

<sup>58</sup> DittOr 903 (Ptolemäerzeit). Vgl. PlutThem 27 p. 125c: Der Großkönig ist εἰκῶν θεοῦ τοῦ πάντα σφίζοντος.

<sup>59</sup> Eltester 102ff.

<sup>60</sup> Reflexion über den Unterschied zwischen „Schaffen“ und „Zeugen“ findet sich bei PhiloLegAll I 31: Der οὐράνιος (κατ' εἰκόνα) ἄνθρωπος ist γένημα, der γήινος ist πλάσμα; vgl. OpifMund 134f. Eine gnostische Variation steht im Philippus-Evangelium von Nag Hammadi 121: „Wer die Fähigkeit, zu schaffen, erhalten hat, ist ein Geschöpf. Wer die Fähigkeit, zu zeugen, erhalten hat, ist ein Erzeugnis“; die Erzeugnisse dessen, der schafft, sind „nicht seine Kinder, sondern [seine] Bilder“.

<sup>61</sup> ὁμολωμα (Gen 1 26 für תַּמְדָּ) kann hier außer Betracht bleiben.

<sup>62</sup> Jervell 23.

<sup>63</sup> In der Apokalyptik wird die Ebenbildlichkeit auf Adam und auf die Herrlichkeit im kommenden Äon bezogen. Der feste Zusammenhang von εἰκῶν und δόξα ist für unsere Stelle wichtig (Jervell 101).

bildung, s. u.): ἔστι τοίνυν εἰκῶν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἄνθρωπος.

4. Spezielles Interesse verdient Philo: Der κόσμος αἰσθητός ist Abbild des κόσμος νοητός. Darin wird der platonische Ausgangspunkt sichtbar. Aber nun wird das Platonische überhöht: Der κόσμος νοητός ist der Logos; dieser ist εἰκῶν Gottes (Opif Mund 25). Was vom Kosmos gilt, das gilt auch vom Menschen. Damit kann eine εἰκῶν-Reihe hergestellt werden. Als εἰκῶν können bestimmt werden<sup>64</sup>: der κόσμος, die σοφία, der Mensch<sup>65</sup>. Die „normale“ Reihe ist: Gott — Logos — Mensch<sup>66</sup>.

5. Man versteht den Befund bei Philo erst ganz, wenn man die sich anbahnende Verwandlung der griechischen Formbegriffe in hellenistische Substanzbegriffe erkennt, die besonders im Corpus Hermeticum zu greifen ist<sup>67</sup>. Auch hier kommt es zur Herstellung einer Reihe: Gott — Welt — Mensch, CorpHerm VIII. XII 15f.<sup>68</sup>.

6. Die Gnosis<sup>69</sup>: Ein schönes Beispiel des „Bild“-Motivs bietet das Lied von der Perle. Das „Bild“ ist das jenseitige Urbild, das wahre Selbst des Gnostikers<sup>70</sup>.

7. Der Niederschlag der εἰκῶν-Spekulation bei Paulus zeigt sich in der Christologie<sup>71</sup>: Christus ist εἰκῶν Gottes 2Kor 4,4; dann in der Aufnahme der „Reihe“ an unserer Stelle, in der zweifachen Fassung: a) Gott—Christus—Mensch V. 3; b) Gott—Mensch V. 7. Zu erwähnen ist noch, daß εἰκῶν auch bei Philo den Ausblick auf die künftige Vollendung in sich enthalten kann<sup>72</sup>. Und die Synonymität von εἰκῶν und δόξα ist im Judentum vorgebildet: die Gottebenbildlichkeit besteht im Besitz des תִּבְנָה, der δόξα<sup>73</sup>.

<sup>64</sup> Eltester 39ff.

<sup>65</sup> Der menschliche νοῦς Virt 205; ferner: die Seele, das πνεῦμα.

<sup>66</sup> RerDivHer 231. Mit dieser Begrifflichkeit kann Philo die beiden Schöpfungsberichte in Gen 1 und 2 miteinander harmonisieren. B. L. Mack, Logos und Sophia, StUNT 10, 1973 (Reg. s. v. εἰκῶν).

<sup>67</sup> CorpHerm V 2; I 12: Teilhabe des Anthropos an der Gestalt des Vaters und Substanzgleichheit, → 1Kor 15,49; 2Kor 3,18; Röm 8,29; Phil 3,21; Hebr 10,1.

<sup>68</sup> Welt-Mensch: CorpHerm VIII 5; Ascl 10; vgl. Philo Opif Mund 126. CorpHerm XI 15. Zu CorpHerm VIII 2 s. Eltester 70. In VIII 5 ist der Einfluß des Timäus und der Stoa zu erkennen: τὸ δὲ τρίτον ζῶον, ὁ ἄνθρωπος, κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου γενόμενος, νοῦν κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς ἔχων... οὐ μόνον πρὸς τὸν δεῦτερον θεὸν συμπάθειαν ἔχων, ἀλλὰ καὶ ἔνοιαν τοῦ πρώτου. Vgl. XII 15f.; Eltester 71f.

<sup>69</sup> Jervell 122ff., freilich begrenzt durch die Orientierung an Gen 1<sup>set</sup>. Käsemann, Leib 81ff. 148ff.

<sup>70</sup> Zur Sache vgl. Ginza 559: „Ich gehe meinem Abbild entgegen und mein Abbild geht mir entgegen.“ EvThom 84: „Wenn ihr euresgleichen seht, freut ihr euch. Wenn ihr aber eure Bilder (εἰκῶν) seht, die weder sterben noch in Erscheinung treten, wie viel(e) werdet ihr ertragen?“ Schwanz 171: Der paulinisch-deuteropaulinische εἰκῶν-Begriff wird nur vor dem gnostischen Hintergrund verständlich. Es fehlt die Vorstellung von einer ursprünglichen, verlorenen Ebenbildlichkeit (s. dazu Jervell).

<sup>71</sup> Vgl. Kol 1,15ff.; Hebr 1,3. Dort wird der religionsgeschichtliche Hintergrund sichtbar: kosmologische und soteriologische Ideen des Judentums, die sich im Zusammenhang mit der σοφία-Spekulation entwickeln.

<sup>72</sup> Eltester 54f. 128. LegAll II 4: Der κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος = der Mensch als Abbild des Logos strebt über sich hinaus zur εἰκῶν. Für Paulus s. → 13,10-12.

<sup>73</sup> Jervell 100ff.; vgl. 303. δόξα „Abglanz“: Jervell 180.

V. 8 und 9 greifen auf einen anderen Punkt der biblischen Schöpfungsgeschichte zurück, Gen 2<sup>22</sup> und 2<sup>18</sup> (διὰ!)<sup>74</sup>.

Die Frage sowohl im Blick auf V. 3-7 als auch auf st. ist: Wie verhält sich die Feststellung, daß die Frau nur ein vermitteltes Verhältnis zu Gott hat, zur Unmittelbarkeit des Glaubensbezuges zu ihm und wie zum Gedanken des Leibes Christi, in welchem nicht mehr Mann noch Frau ist (Gal 3<sup>28</sup>; vgl. 1Kor 12<sup>13</sup>)? K. Barth tastet sich an das Problem heran, bricht aber der Aussage des Paulus die Spitze ab: Dieser wolle nicht einen Unterschied im Verhältnis zu Gott behaupten. Doch! Barth sieht aber richtig, daß auch an dieser spekulativen Stelle die Naturordnung nicht zur Heilsordnung wird<sup>75</sup>. „Hier ist nicht Mann noch Frau“ tastet ja die natürliche Ordnung gerade nicht an, sondern lehrt die eschatologische, „in Christus“, in seinem Leib geschehene Aufhebung der Unterschiede hinsichtlich des Heils<sup>76</sup>.

V. 10 zieht die Konsequenz: Die Frau muß den Kopf bedecken. Diese Forderung ist zwingend, da es sich nicht lediglich um Sitte handelt, sondern um die Ordnung der Schöpfung<sup>77</sup>.

Die Logik ist nur verständlich, wenn bestimmte Gedanken schon vorgegeben sind<sup>78</sup>. Steckt der verknüpfende Gedanke im Stichwort ἐξουσία? Der Sprachgebrauch an dieser Stelle ist singular. Jede Erklärung aus Analogien befriedigt nur teilweise. Die meisten Erklärer folgen G. Kittel<sup>79</sup>: שלטתיה bedeutet pSchabb 6, 8b, 48 etwa „Kopfbinde“, „Schleier“. Wenn man das Wort von שלט „Macht ausüben“ ableitet, kann es durch ἐξουσία wiedergegeben werden. Dagegen Kümmel: Diese Erklärung ist unmöglich. Nach ihr hätte Paulus ein aramäisches Wort irrtümlich(!) durch ein griechisches wiedergegeben, das keine Kopfbedeckung bezeichnen kann; und die griechischen Leser hätten ihn nicht verstehen können. Wenn auch die letztere Bemerkung kein durchschlagendes Argu-

<sup>74</sup> Eva bei Philo: OpifMund 151. 165. QuaestGen I 43.

<sup>75</sup> Und umgekehrt: Durch die Heilsordnung wird die Weltordnung nicht aufgehoben.

<sup>76</sup> Bultmann, GuV I 48: Man kann nicht auf Grund des Glaubens sagen: Die natürlichen Verhältnisse bedeuten uns nichts, also ignorieren wir sie! Das ist die Einstellung des Gnostikers; sie führt in eine Phantasie-Existenz. Gerade so gewinnt die Natur Macht über sie (s. den Fall der πορνεία).

<sup>77</sup> W. Foerster, ThW II 570f.: ὀφειλάι bedeute nicht Zwang, sondern sittliche Pflicht. Das ist keine zutreffende Alternative. Die Vorschrift ist unbedingt. Schöpfungsordnung: W. Foerster, ZNW 30, 1931, 185f.; G. Harder, Paulus und das Gebet, 1936, 153f. Psychologisch deutet A. Jaubert a. a. O.: Die Haare sind für die Frau ein Schmuck, für den Mann eine Gefahr. Die „Macht“ auf dem Kopf ist das Zeichen der Legitimität der Teilnahme am Kult, dessen Heiligkeit durch die Engel repräsentiert ist.

<sup>78</sup> An sich kann man aus der ἐκών—δὲξά-Reihe auch das Gegenteil folgern: Die Frau ist der Macht des Komos nicht unmittelbar ausgesetzt, sondern hat den Mann als Schutz zwischen sich und jener Macht. Aber es herrscht hier einfach die Anschauung: Das schwächere Geschlecht braucht mehr Schutz (ob dabei an Dämonen gedacht ist oder an unpersonale Macht).

<sup>79</sup> G. Kittel, Rabbinica, 1920, 17ff.; Bill III 435ff. Lit.: Bauer s. v.

ment ist<sup>80</sup>, so ist doch der Einwand im ganzen zutreffend. Man kommt nicht über die Vermutung hinaus, daß die Kopfbedeckung eine Schutzmacht darstellt<sup>81</sup>. Aber gegen wen? Was heißt *διὰ τοὺς ἀγγέλους*? Vorschläge: Gemeint sind die gefallenen Engel von Gen 6<sup>11</sup>.<sup>82</sup> Die Dämonen gelten als sexuell begehrllich<sup>83</sup>. Doch muß nicht speziell an ihre sexuelle Gier gedacht sein. Es kann auch allgemein auf mögliche Schädigung der schwachen Frau durch Dämonen angespielt sein<sup>84</sup>. Andere denken an die Schöpfungsordnung, deren Hüter die Engel seien<sup>85</sup>. Aber Lietzmann wendet mit Recht ein: in diesem Fall müßte *ἐξουσία* als Zeichen der Unterordnung verstanden werden<sup>86</sup>, was zum Wort schlechthin nicht paßt. Endlich denkt man an die Anwesenheit der Engel beim Gottesdienst<sup>87</sup>.

Versteht man die Aussage im Kontext als Begründung (*διὰ τοῦτο* und *διὰ τοὺς ἀγγέλους*), so ist die *ἐξουσία* Schutz, als Ersatz für die natürliche Schwäche der Frau (metaphysisch gesprochen: wegen ihrer nur abgeleiteten Ebenbildlichkeit) gegen kosmische Macht. An weiteren, genaueren Bestimmungen ist Paulus nicht interessiert<sup>88</sup>.

V. 11 und 12 wirken besonders deutlich wie ein Niederschlag von Diskussionen. Hier scheint die bisherige Beweisführung außer Kraft

<sup>80</sup> Gar nichts taugen Hinweise auf das unverhüllte Erscheinen der Braut am Hochzeitstage.

<sup>81</sup> Jervell 304ff.: Das Judentum verknüpft die Ebenbildlichkeit mit der Herrscherstellung des Menschen in der Welt. Die Dämonen wagen sich nicht an Adam heran, solange er die Gottebenbildlichkeit besitzt. *ἐξουσία* ist Ersatz für die der Frau fehlende Ebenbildlichkeit. — Freilich ist mit diesem Hinweis das Wort *ἐξουσία* nicht erklärt.

Es ist zu vermerken, daß in dem ganzen Gedankenkreis von Urbild—Abbild—Ebenbildlichkeit überhaupt nicht an den Sündenfall und einen Verlust der Ebenbildlichkeit gedacht ist — auch das ein Zeichen, wie isoliert dieser Block im paulinischen Kontext steht. Auch die Schwäche der Frau ist nicht mit ihrer Verführung durch die Schlange verknüpft, sondern ausschließlich mit ihrer natürlichen Beschaffenheit und Stellung im Kosmos (und das trotz 2Kor 11<sup>4</sup>).

<sup>82</sup> Tertullianus VII 2. Diese Engel gelten als die Urheber der Dämonen, Hen 15<sup>22</sup>. B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism*, 1946; L. Brun, „Um der Engel willen“, ZNW 14, 1913, 298ff.

<sup>83</sup> TestRub 5s: Die Frauen werden gewarnt, *ἵνα μὴ κοσμῶνται τὰς κεφαλὰς καὶ τὰς ὄψεις αὐτῶν*.

<sup>84</sup> Kümmel. Magischer Schutz durch Kopfbedeckung: Schabb 156b; W. Foerster, ZNW 30, 1931, 185f. Engel = Mächte hinter der heidnischen Weltordnung: G. B. Caird, *Principalities and Powers*, 1956, 15ff.

<sup>85</sup> Heinrici, Rob-Pl, Bachmann; W. Foerster, ThW II 570f.; G. Harder, *Paulus und das Gebet*, 1936, 153f.; Caird 17f.

<sup>86</sup> So in der Tat Lösch a.a.O.

<sup>87</sup> So wieder auf Grund der Qumrantexte H. J. Cadbury, HThR 51, 1958, 1f.; J. A. Fitzmyer, NTS 4, 1957, 48ff.: körperlich Defekte sind aus der Versammlung ausgeschlossen, *תּוּמָא[בַעַד] קוּדְשׁ כִּי אֵין מִלְאכֵי קוּדְשׁ* (1QSa II 8f.); vgl. weiter 1QM VII 4ff.; 4QDb (s. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, 1957, 76); kritisch H. Braun, *Qumran und das NT I*, 1966, 193f. In der Tat liegt hier ein anderer Fall vor als dort.

<sup>88</sup> Er ist ja überzeugt, daß es Dämonen gibt. Aber wo er den Bezug der Menschen zu ihnen bestimmt, da löst er sich weithin von der dämonologischen Vorstellung und kennzeichnet sie als Existenzfaktoren, vgl. Röm 8<sup>22</sup>. mit 1 Kor 3<sup>22</sup>.



gesetzt zu werden. Denn jetzt scheinen beide Geschlechter doch gleichwertig zu sein. Schon die Überleitung mit *πλήν* bedeutet einen gewissen Rückzug. Besonders kraß erscheint der Widerspruch zwischen V. 8 und V. 12.

Wieder ist zu berücksichtigen, daß jüdische Voraussetzungen zugrunde liegen<sup>89</sup>. Im Judentum bedeutet dieser Satz nicht eine allgemeine Wesensbestimmung der Frau. Er kann unbeschadet der grundsätzlichen Unterordnung derselben gesagt werden<sup>90</sup>. Freilich ist mit diesem Hinweis der spezielle Gedanke des Paulus noch nicht erklärt. Ausgangspunkt ist eine These aus der Kosmologie. Paulus überführt sie in die Christologie<sup>91</sup>.

V. 11 darf nicht zunächst isoliert, ohne das *ἐν κυρίῳ* gelesen werden. Er stellt den zentral paulinischen Gedanken fest, daß die Aufhebung der Unterschiede ihren bestimmten Ort hat, daß sie „im Herrn“ aufgehoben sind, nicht „in uns“. In V. 12 kann sich Paulus so knapp fassen, weil die Andeutung dem bibelkundigen Leser verständlich ist.

V. 13: Als neues Argument dient der Appell an das eigene Urteilsvermögen. Dadurch werden die bisherigen Gründe zwar nicht preisgegeben, aber doch als noch nicht durchschlagend zugegeben. Die Aufforderung hat einen stoischen Klang<sup>92</sup>. Paulus setzt für die Christen voraus, daß „man“ weiß, was „sich gehört“, wie Phil 4<sup>8f.</sup><sup>93</sup>. Anders als in der philosophischen Anthropologie wird aber diese Voraussetzung nicht zum Gegenstand theoretischer Untersuchung.

Entsprechendes gilt von V. 14, wo zum Appell an die Einsicht der Hinweis auf die Natur tritt. In der Stoa wäre beides zusammen ein fester, systematisch fundierter Gedankenkomplex, bei Paulus handelt es sich um ein beiläufiges Argument<sup>94</sup>.

Wieder ist die Beweisführung nicht ohne weiteres in sich schlüssig: Den Hinweis auf die Kürze des männlichen und die Länge des weiblichen

<sup>89</sup> Vgl. Gen R 22(14d) (Bill III 440): Der Mann nicht ohne die Frau, die Frau nicht ohne den Mann, beide nicht ohne die Schechina.

<sup>90</sup> Jervell 309f.: Mit dieser Aussage soll der Plural von Gen 1<sup>26</sup> erklärt werden. Adam wurde allein geschaffen, d. h.: er allein als ebenbildlich. Später sind Mann, Frau und Schechina an der Erschaffung des Kindes beteiligt; also sind sowohl Mann als Frau ebenbildlich.

<sup>91</sup> Das ist von Jervell 310f. gesehen, aber mit dem Sein im neuen Äon vertauscht. F. Neugebauer, In Christus, 1961, 135ff.: „Weil Mann und Frau beide den einen Herrn haben, darum ist ihre Geschlechtlichkeit gerade nicht aufgehoben, wohl aber ist ihr Verhältnis als die ursprüngliche, geschöpfliche Zusammengehörigkeit bestimmt“ (136f.).

<sup>92</sup> M. Pohlenz, *Tò πρότερον*, NGG 1933, 53ff.

<sup>93</sup> Dieser Appell ist bei Paulus systematisch möglich. Vom Glaubensverständnis her sind die ethischen Inhalte „profan“ bzw. neutral. Nach der negativen Seite wird sichtbar, daß das Weltbild, das in V. 2-3 erscheint, nicht Inhalt des Glaubens ist, sondern Mittel des Verstehens, und zwar der Welt.

<sup>94</sup> Es fehlt die Verankerung in einem Naturbegriff. Die Natur wird nicht als solche Gegenstand der Reflexion, weder als Lehrer noch als Prinzip (Cic Off I 28, 100: „quam [sc. naturam] si sequemur ducem, numquam aberrabimus“).

Haares könnte man an sich auch für das Gegenteil auswerten: Wenn die Frau von Natur langes Haar besitzt, braucht sie nicht noch eine zusätzliche Bedeckung; sie hat von Natur ihren genügenden Schutz<sup>96</sup>. Die Argumentation des Paulus setzt aber eine andere Auffassung vom Verhältnis des Menschen zur Natur voraus: Die Natur gibt Hinweise für das Verhalten<sup>96</sup>. Inhaltlich setzt er nicht nur den naturgegebenen Tatbestand voraus, sondern auch die herrschende Sitte<sup>97</sup> (die als der Natur entsprechend gilt<sup>98</sup>).

Am Ende zeigt V. 16, daß Paulus keinem seiner Gründe recht traut. So schließt er mit einem mühsam verbrämten *sic volo, sic iubeo*, für das er den gemeinsamen Usus aller „Gemeinden Gottes“ (→ 1<sup>a</sup>) ins Feld führt. Er hat insofern sachlich recht, als nicht er selbst der Erfinder dieser Sitte ist. Offen bleibt die Frage (s. o.), ob er es war, der sie in Korinth einführte. Nach V. 16 schwerlich. Er kämpft nicht für eine neue Sitte, sondern für die Beibehaltung der alten. Die Kirche ist eine Einheit, und in diesem Falle auch die Sitte. Das ist einerseits ein Hinweis, wie sich ein einheitlicher christlicher Lebensstil auch im Äußerlichen bildet. Andererseits genügt es nicht, von nur äußerlicher Einheit oder Gesetzlichkeit zu reden. Denn offensichtlich ist der tiefere Grund für diese Forderung der Einheit die durchgehende Abwehr des Enthusiasmus und der Ruf zur christlichen „Natürlichkeit“. Im Grunde ist die Aufforderung eine kritische: nicht die direkte, selbst betriebene Entweltlichung mit der in Christus bewirkten, eschatologischen zu vertauschen, sondern die Unanschaulichkeit dieser Unweltlichkeit zu bewahren — indem die Christen ihr Haar normal tragen und sich normal kleiden.

Will man einen einheitlichen Zug in diesem Abschnitt erkennen, muß man ihn offenbar von V. 16 her aufzuschlüsseln versuchen. Denn hier steckt das eigentliche Argument des Paulus, nämlich das kirchliche, das — in ungeschickter, verdeckter Gedankenführung — schon in V. 11 sichtbar wird: Hier (sc. in Christus) ist nicht mehr Mann oder Frau. V. 11f. und 16 sind zusammen zu sehen. Von V. 16 aus kann man mit dem gebotenen Vorbehalt die Lage rekonstruieren: Kopfbedeckung zu tragen ist in Korinth bereits Sitte. Ob dabei bei der Entstehung der Gemeinde der judenchristliche Teil maßgebend war, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls wird die Forderung nicht von Paulus als die seinige forciert, sondern

<sup>96</sup> Zuntz 127 streicht in V. 16 mit P 46 D G: *αὐτῆ*; dann werde der Gedanke klar. In Wirklichkeit ändert sich nichts.

<sup>97</sup> Lietzmann. Wenn der Philosoph einen Bart trägt, versteht er das ebenfalls als Hinweis auf die Natur, Epict I 1610.

<sup>98</sup> Hdt I 82π.; Plut Mor 267 b (s. o.); Ps-Phokyl 212: *ἀρσεσιν οὐκ ἐπέουκε κομᾶν*. Belege bei H. Herter, Art. Effeminatus, RAC IV 629.

<sup>99</sup> Wie man mit dem Gedanken an eine Umkehrung der Sitte spielen kann, zeigt Duris, → V. 6. Normalerweise gilt eine solche Verkehrung als „Perversität“, s. Herter a.a.O. *θηλύεσθαι* ist gegen die Natur, DiogLaert VI 65; vgl. SenEp 1227. Ob freilich Paulus auf langhaarige *μαλακοί* anspielt, ist fraglich.

als die selbstverständlich eingebürgerte behandelt. Jetzt scheint sie sich infolge des Pneumatismus aufzulösen. Darin scheint Paulus dieselbe Gefahr der individualistischen Aufsplitterung zu sehen wie im korinthischen Abendmahlsbetrieb. Dagegen bringt er den Grundsatz von Kap. 7 zur Geltung: Jeder in seiner κλήσις.

### 1117-34 Das Abendmahl

17 Das aber kann ich bei meinen Anordnungen nicht gutheißen<sup>1</sup>, daß eure  
zusammenkünfte nicht zum Besseren, sondern zum Schlimmeren führen.  
18 Erstens nämlich höre ich, daß es unter euch Spaltungen gibt, wenn ihr Gemein-  
19 deversammlungen haltet<sup>2</sup>. Und zum Teil glaube ich es. Es muß auch Parteiungen  
20 bei euch geben, damit die Tüchtigen bei euch an den Tag kommen. Wenn ihr zur  
Versammlung<sup>3</sup> zusammenkommt, dann ist es nicht möglich, ein Mahl des Herrn  
21 zu essen. Denn jeder nimmt sein eigenes Mahl ein beim Essen, und der eine hun-  
22 gert, der andere ist betrunken. Habt ihr denn nicht Häuser zum Essen und  
Trinken? Oder verachtet ihr die Gemeinde Gottes und beschämt die, die nichts  
haben? Was soll ich euch sagen? Soll ich euch loben<sup>4</sup>? In diesem Punkt muß  
23 ich euch mißbilligen. Denn ich habe vom Herrn empfangen<sup>5</sup>, was ich euch auch  
überliefert habe: daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er ausgeliefert  
24 wurde<sup>6</sup>, (ein) Brot nahm, dankte, es brach und sprach: Dies ist mein Leib für  
25 euch. Dies tut zu meinem Gedächtnis! Ebenso auch den Becher nach dem  
Mahl mit den Worten: Dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut.  
26 Dies tut, so oft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn so oft ihr dieses Brot

- <sup>1</sup> Lesarten: 1. παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ K G R;  
2. παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶν B;  
3. παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν A C\*;  
4. παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶ D\*.

2 ist Mischung aus 1 und 3, 4 ebenfalls. Lietzmann: Sinngemäß ist 1, „denn im Satz wird etwas getadelt (οὐκ ἐπαινῶ vgl. 23), nicht angeordnet (παραγγέλλω)“. Anders A. Fridrichsen, *Horae Soederblomianae* I, 1944, 28ff. Er gibt Belege für ἐπαινεῖν im Sinn von „billigen“: „Ich ordne das Folgende (nämlich das Ganze von V. 17-34) an, indem ich mißbillige . . .“ Aber dieser Sinn kommt auch bei der Lesart 1 zur Geltung. Zum amtlichen Gebrauch von ἐπαινεῖν (offizielle Belobigungen, z. B. in Ehrendekreten) s. A. Strobel, *ZNW* 57, 1956, 82f.

<sup>3</sup> πρῶτον μὲν wird nicht durch „zweitens“ (und δέ) fortgeführt. ἐν ἐκκλησίᾳ „zur Gemeindeversammlung“, s. Bauer s. v. 4a und Lietzmann (mit Hinweis auf Did 4 14 ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ). Anders Weiß: „als Gemeinde“, gleichbedeutend mit ἐπὶ τὸ αὐτό V. 20, vgl. 14 23. μέρος τι klassisch, s. Bauer s. v. μέρος 1d.

<sup>4</sup> ἐπὶ τὸ αὐτό: vgl. 14 23; Act 1 16; LXX; aber auch PlatResp 329 a.

<sup>5</sup> Mit derselben Nuance wie V. 17.

<sup>6</sup> Gewöhnlich gebraucht Paulus bei παραλαμβάνειν: παρά (so D): 1Thess 2 13 4 1; Gal 1 13; 2Thess 3 6. ἀπό hat schwerlich einen anderen Sinn. Die Präposition ist überfordert, wenn man hineinlegt: „vom Herrn her“, also nur indirekt.

<sup>7</sup> Imperfekt zur Darlegung der Situation. Es steht die Koineform παρεδίδοτο (B K A C D G), s. Bl-Debr 94 1; B<sup>c</sup> L P haben das klassische παρεδίδοτο.

27 eßt und den Becher trinkt, verkündigt (Ihr) den Tod des Herrn, bis er kommt.  
 28 Wer also unwürdig das Brot ißt oder den Becher des Herrn trinkt, wird am  
 29 Leib und Blut des Herrn schuldig sein. Man prüfe sich selbst, und so soll man  
 30 von dem Brot essen und aus dem Becher trinken. Denn wer ißt und trinkt, der  
 31 ißt und trinkt sich das Gericht, wenn er den Leib des Herrn nicht unterscheidet.  
 32 Darum gibt es bei euch viele Kranke und Schwache, und manche (sind ent-)  
 33 schlafen<sup>9</sup>. Würden wir mit uns selbst ins Gericht gehen, so würden wir nicht  
 34 gerichtet. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, so ist das eine Züchti-  
 35 gung, damit wir nicht mit der Welt zusammen verurteilt werden. Also, meine  
 36 Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, dann wartet aufeinander!  
 37 Wenn einer Hunger hat, soll er zu Hause essen, damit ihr nicht zum Gericht  
 38 zusammenkommt. Das Übrige werde ich anordnen, sobald ich komme.

V. 17 gibt das Thema des neuen Abschnitts: Es handelt sich um eine weitere Frage der Gemeindeversammlung, diesmal des Mahles<sup>9</sup>, zugleich im voraus das Urteil des Paulus über die herrschenden Zustände. Der Inhalt des Tadels wird zunächst formal umschrieben: Ihre Zusammenkünfte<sup>10</sup> führen nicht zum Besseren<sup>11</sup>, sondern zum Schlimmeren. Der Sinn ergibt sich aus dem Kontext: V. 18: Es geht um Aufbau oder Auflösung der Gemeinde als solcher, um das Auftreten von *σχίσματα*<sup>12</sup>.

Dieses Stichwort wird nun in V. 19 durch *αἰρέσεις* aufgenommen<sup>13</sup>. Die Frage ist, wie scharf hier *δεῖ* genommen werden darf: Ist es ein Hin-

<sup>7</sup> Sc. von profaner Speise (Lietzmann); oder: „nicht richtig beurteilt“ (Weiß, Bauer), „auszeichnet“ (Büchsel, ThW III 948). Mit der Übersetzung „nicht unterscheidet“ ist noch nicht unterstellt, daß die Korinther das Abendmahl als profane Mahlzeit behandeln.

<sup>8</sup> Sinn: „sind gestorben“; vg: dormiunt; 1Thess 4:13: οἱ κοιμώμενοι.

<sup>9</sup> τοῦτο kann nicht genau bestimmt werden. Weiß schreibt den Abschnitt dem älteren Brief zu: ἀκούω zeige, daß sich Paulus auf eine erste Nachricht über die *σχίσματα* beziehe; dagegen besitze er in 110a. (ἐδηλώθη μοι) genauere Information. 11:23-24 trenne die Ausführungen περὶ τῶν εἰδωλοθύτων und περὶ τῶν πνευματικῶν, die beide zum zweiten Brief gehören.

<sup>10</sup> συνέρχεσθαι sc. zur Versammlung: s. V. 18.

<sup>11</sup> (τὸ) κρείσσον: vgl. 7:9; Phil 1:23: das sittlich oder religiös Vorzuziehende; Epictet Index. Weiß: εἰς τὸ κρείσσον bedeutet wohl dasselbe wie εἰς τὸ συμφέρον (vgl. 7:26). Ja.

<sup>12</sup> Weiß: Nach der Nachricht, auf die V. 18 anspielt, hat Paulus genauere Mitteilungen bekommen, auf denen 110a. beruht. Aber man sieht nicht, wieso er hier schlechter informiert sein soll als dort. Zwar macht er hier keine so genauen Anspielungen. Aber wenn beide Stellen zum selben Brief gehören, sind solche überflüssig. Zu *σχίσματα* in einer religiösen Vereinigung vgl. P Lond 2710 (Ende der Ptolemäerzeit, mit Vorschriften für einen σύνοδος des Ζεῦς Ὑψιστος s. C. Roberts, Th. C. Skeat, A. D. Nock, HThR 29, 1936, 39 ff.): Z. 13: keine *σχίσματα*! Z. 15 ff.: καὶ μὴ γ[ε]νεαλογ[ή]σειν ἑτεροσ-τὸν ἕτερον ἐν τῷ συμποσίῳ μηδὲ κακολογ[ή]σειν ἑτερος [τὸν] ἕτερον ἐν τῷ συμποσίῳ μηδὲ λαλήσειν μηδὲ ἐπι[κ]α[λ]ήσειν καὶ μὲ κατηγορή[σ]ειν [(α)] τοῦ ἑτέρου μηδὲ ἀπορρήσιον διδ[όναι] ἐπὶ τὸν ἐν[αυτ]ὸν καὶ μηδὲ ἀ[φ]α[γ]ιεύειν τὰς συμποσίας μηδὲ ἐπεργεσθ . . . Dazu Nock: κατηγορεῖν meint wohl, daß die Genossen einander in Sachen des Vereins nicht vor Gericht ziehen dürfen, vgl. PlatLeg 915e; →61a.

<sup>13</sup> Man wird sachlich kaum differenzieren dürfen (so Lietzmann: die *αἰρέσεις* seien Ergebnisse der *σχίσματα*). Schlier, ThW I 182 meint, *αἰρέσεις* sei das stärkere

weis auf einen „notwendigen“, nämlich durch einen apokalyptischen Plan bestimmten Vorgang<sup>14</sup>? Näher liegt es, δεῖ einfach auf den angeschlossenen ἵνα-Satz zu beziehen: Der objektive Ertrag der Spaltungen ist die sichtbare Sonderung von Weizen und Spreu<sup>15</sup>.

*Exkurs: Die Korinther und das Abendmahl<sup>16</sup>*

V. 17-19 zeigen, daß die Aufspaltung in einzelne Gruppen noch nicht zur Auflösung der geschlossenen Gemeindeversammlung geführt hat. Es deutet sich aber bereits an, daß es sich nicht um bloßes Klügelwesen handelt, sondern daß hinter der Gruppenbildung eine theologische Haltung sichtbar wird, ein individualistischer Pneumatismus, der zum Zusammenschluß um Parteihäupter führt. Schon in Kap. 1:10a. war vielleicht auf den Gedanken des Leibes Christi als Faktor der Einheit hingewiesen (1:13). Jetzt wird die Einheit speziell auf die Mahlversammlung bezogen: Beziehen die Teilnehmer das Mahl nur auf die eigene Person, zerstören sie das Mahl als solches. Wieso ist diese Entwicklung eingetreten?

Nach einer älteren Auffassung verachten sie, etwa aus Spiritualismus, das Sakrament und sehen es nur noch als ein Symbol an; sie feiern es als eine gewöhnliche Mahlzeit<sup>17</sup>. Aber das paßt weder zu dem korinthischen Pneumatismus noch zu dem massiven Sakramentalismus, der in 15:29 sichtbar wird. Und warum feiern sie offensichtlich so intensiv<sup>18</sup>? Daher erklärt H. v. Soden (23f.): Die Korinther sind „überspannte Enthusiasten des Pneumaglaubens“; sie meinen, daß die Sakramente feien. Diese Erklärung paßt zu 10:12, zu ihrer Erhöhungschristologie, zu ihrem Freiheitsverständnis, Individualismus und Geistverständnis: sie sind schon „gesättigt“ (48). Dafür spricht auch die Argumentation des Paulus: Er schärft nicht Respekt vor den sakramentalen

---

Wort (vgl. καί). Aber gerade καί zeigt, daß Paulus keinen Unterschied macht. Vgl. das Agraphon Justin Dial 35: ἔσονται σιτάσματα καὶ ἀπρόσεις (weitere Belege Hennecke-Schneemelcher I 54).

<sup>14</sup> Für die „scharfe“ Fassung spricht die Ähnlichkeit mit dem in der vorigen Anm. zitierten eschatologischen Logion; Grundmann, ThW II 21 ff. Dann ist der Satz weder resigniert noch ironisch gemeint (mit Kümmel gegen Lietzmann). Doch gilt das auch bei der oben im Text vertretenen Auffassung.

<sup>15</sup> J. Munck, Heilsgeschichte 127 ff. („Die Gemeinde ohne Parteien“) bestreitet das Vorhandensein von Parteien. Er will unter Berufung auf das oben zitierte Agraphon, ferner Gal 5:19-21; Mt 24:10f.; Act 20:30 V. 19 eschatologisch verstehen, ebenso sei ἵνα ὁ δόκιμος φανερωθὴ γέωνται ἐν ὑμῖν „wahrscheinlich auch in sich ein eschatologischer Anspruch“; 1Thess 3:3; Act 14:22; Jak 1:12. „Von Parteien ist also noch nicht die Rede, sie sind ein Teil der zukünftigen Leiden“ (129).

<sup>16</sup> H.-W. Bartsch, Der korinthische Mißbrauch des Abendmahls, in: Entmythologierende Auslegung, 1962, 169 ff.

<sup>17</sup> Lietzmann: Paulus bekämpft nicht Parteimeinungen, sondern schlechte Manieren; Weiß 283 spricht von „Gleichgiltigkeit gegen den religiösen Charakter der Mahlzeit“.

<sup>18</sup> Bornkamm, Aufs. II 141 ff. spricht im Anschluß an H. v. Soden zutreffend von einer Entwertung der Agape durch den Sakramentalismus. Er fragt, ob auch die äußere Gestaltung der Feier mit dem Enthusiasmus zusammenhänge: In Korinth ist die Eucharistie, anders als in V. 28 vorgesehen, an das Ende der Mahlzeit gerückt.

Elementen ein<sup>19</sup>, sondern kritisiert, daß „jeder“ statt des Mahles des Herrn sein „eigenes Mahl“ genießt, offensichtlich nicht nur zur leiblichen Ergötzung, sondern zur geistlichen Erbauung<sup>20</sup>.

In V. 20 wird der Tadel präzisiert. Es geht also um die Feier des Gemeindemahles, hier als „Herrenmahl“<sup>21</sup> bezeichnet. Die Korinther zerstören durch ihr Verhalten dessen Charakter: V. 21: Nicht der Herr bestimmt die Feier, sondern der einzelne<sup>22</sup>. Die Gemeinschaft ist aufgehoben, wenn einer Mangel leidet und der andere betrunken ist — das gilt, auch wenn man den Vorwurf der Trunkenheit nicht allzu scharf nimmt. Es ist deutlich, daß es sich nicht nur um eine sakramentale Begehung handelt, sondern um eine wirkliche Mahlzeit<sup>23</sup>.

Lietzmann nimmt an, die Korinther seien vom paulinischen Abendmahlstyp (Todesgedächtnismahl) zum älteren Typ der Feier der Urgemeinde übergegangen, wo das Abendmahl als Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit Jesus begangen worden sei. Aber erstens ist dieser Typ nicht zu belegen, zweitens enthält der Text keinerlei Andeutung in dieser Richtung<sup>24</sup>. Daß bei diesem „privaten“ Essen jüdische, rituelle Gesichts-

<sup>19</sup> Er setzt also nicht Profanisierung derselben voraus, wie er ja auch 10<sup>18</sup> als anerkannt voraussetzt, daß das Sakrament als geistliche Speise und geistlicher Trank gilt.

<sup>20</sup> Ganz anders Schmithals 233ff.: Paulus rüge nicht die Zerstörung der Gemeinschaft, sondern des Kultischen. Die Gnostiker haben sich gegen das Sakrament des Leibes und Blutes Christi verwahrt. Dem echten Gnostiker sei „jede sakramentale Frömmigkeit fremd“, s. Iren I 214. Die Korinther können keine Sakramentalisten gewesen sein, weil sie Enthusiasten waren.

Es ist abstrakte Spekulation, daß die Gnostiker unter dem Zwang ihres angeblichen Systems so gedacht haben müßten. Schmithals will selber in 10<sup>18</sup> gnostische Abendmahlstradition entdecken (234).

<sup>21</sup> Dies ist die älteste Bezeichnung. Später setzt sich *εὐχαριστία* durch. Vgl. die Verwendung des *κύριος*-Titels V. 22. *δείπνον*: Belege für die Bedeutung „Kultmahl“ Behm, ThW II 34f.

<sup>22</sup> *προλαμβάνειν* ist hier nicht als „vorwegnehmen“ zu verstehen (so Weiß: aus dem Tadel folge, daß die ärmeren Brüder mit versorgt werden sollen. Das wird ja gerade nicht verlangt!), sondern: „einnehmen“ von Speisen; DittSyll 11707. s. 18. Paulus reguliert weder unter dem karitativen Gesichtspunkt noch nach einem Einheitsprinzip (so Musonius p 101; hier wird getadelt *ὁ μὴ νέμων τὰ ἴσα τοῖς συνεσθίουσιν*). Zu *ἴδιος* vgl. Eratosthenes FGH 241 Fr. 16, Bd II B, 1017, 2ff. über das Lagynophorienfest: *τὰ κομοσθέντα αὐτοῖς δειπνοῦσι κατακλιθέντες . . . , καὶ ἐξ ἰδίας βιαστος λαγύνου (Flasche) παρ' αὐτῶν φέροντες πίνουσιν*. Sein Urteil: *συνουκία . . . ῥυπαρά· ἀνάγκη γὰρ τὴν σύνοδον γίνεσθαι παμμυγούς ὄχλου*. Zu „Der andere ist betrunken“ vgl. PlutQuaestConv VI 6 p. 672a (über die Juden); Nilsson II 638.

<sup>23</sup> Nachher sieht man, daß diese in Korinth nicht mehr in die Eucharistie eingeschoben ist, sondern vorausgenommen wird.

<sup>24</sup> Bornkamm a.a.O. Diskussion der religionsgeschichtlichen Parallelen (Weiterführung der jüdischen Sitte sakraler Mahlzeiten im Kreise einer „Genossenschaft“; Mahlzeiten in Qumran; griechische Mahlzeiten sakraler Genossenschaften und speziell Totengedächtnismahle): J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967, 23ff.

punkte mitgespielt haben, ist nicht nur nicht angedeutet, sondern durch die ganze Argumentation ausgeschlossen<sup>25</sup>.

Der Vorschlag V. 22 ist nicht sarkastisch (so Allo), sondern durchaus ernst gemeint, vgl. V. 33t., so überraschend er ist<sup>26</sup>: die Aufforderung, Sättigung und Gemeindemahl zu trennen. Dadurch scheint das Mahl ja seinen Charakter als „Agape“ zu verlieren. Aber Paulus will das Sakrament von der Sättigung lösen.

ἦ . . . ist vorwurfsvolle Frage.

V. 23a: Paulus legt das Fundament: die Tradition, die vom Herrn selbst stammt<sup>27</sup>. παραλαμβάνειν und παραδίδοναι sind termini technici im Griechentum wie im Judentum: 1. im Griechentum für die Pflege der Schultradition<sup>28</sup>. Instruktiv ist das Vorkommen im Zusammenhang mit den Mysterien<sup>29</sup> und die Verwendung in der Gnosis<sup>30</sup>. 2. Judentum: παραλαμβάνειν und παραδίδοναι sind Äquivalente zu קָבַל מִן and מִסַּר לְ. Die Konvergenz von griechischem und jüdischem Sprachgebrauch zeigt sich im hellenistischen Judentum<sup>31</sup> und im NT<sup>32</sup>.

Paulus ordnet sich selbst als Glied in eine Traditionskette ein, wie 158π., sprengt diese aber durch die Erklärung, er habe die Überlieferung ἀπὸ τοῦ κυρίου. Damit macht er sich von menschlicher Autorität unabhängig<sup>34</sup>. Er meint nicht etwa, daß er diese Lehre in einer Vision emp-

<sup>25</sup> Bornkamm 141 Anm. 7.

<sup>26</sup> In einer Liebesgemeinschaft erwartet man: Die Reichen sollen für die Armen einstehen. Das kann in einem Verein durch Mitbringen der nötigen Vorräte, durch Regelung des Tischdienstes oder der Beiträge geschehen. Man kann Paulus' Vorschlag aus den Gegebenheiten verstehen: Wenn es für ein Mitglied keine geregelte Freizeit gibt! Also: Lieber nach Feierabend etwas essen und dann in die Versammlung kommen als das Essen in diese verlegen! Dann ist es möglich, mit der Eucharistie aufeinander zu warten. Damit wird die Gemeindefeier zur reinen Sakramentsfeier.

<sup>27</sup> Vgl. das Verfahren in 151π.

<sup>28</sup> παραδίδωμι: Plat Phil 16c; Epist 12 p. 359 d (μῦθον); Diod Sic XII 13s: kommenden Geschlechtern εἰς ἅπαντα τὸν αἰῶνα. παραλαμβάνω: Plut Is Os 3 p. 352c usw.; Papyri.

<sup>29</sup> Andania DittSyll 736π.; Diod Sic V 49s: καὶ μὲν τὰ κατὰ μέρος τῆς τελευτῆς ἐν τοῖς ἀπορρήτοις τηρούμενα μόνους παραδίδονται τοῖς μυηθεῖσιν. Belege: Lobeck, Aglaophamus, 1829, 39; A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, 1932, 121 Anm. 5; G. Anrich, Das antike Mysterienwesen, 1894, 54 Anm. 4. 5; A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie, 1903, 53f. Besonders interessant ist das Ende des Naassenerhymnus.

<sup>30</sup> Der Schluß des Poimandres (CorpHerm I 32); CorpHerm XIII 15 XIII 1; PGM IV 475; F. Pfister, Philol 69, 1915, 415.

<sup>31</sup> Die klassische Stelle ist Abot I (Bill III 444): „Mose empfing die Tora vom Sinai und überlieferte sie dem Josua, Josua den Ältesten . . .“ usw.

<sup>32</sup> Sap 141s; JosAp I 60.

<sup>33</sup> In den Hinweisen auf die Traditionen der Pharisäer usw.; Mk 71s; Gal 114. Lit. zum Traditionsgedanken: Norden, Agnostos Theos 288f.; O. Cullmann, Die Tradition, 1954; Davies, Paul 248f.; J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, 1931; B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, 1961; K. Wegenast, Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen, 1962; Neuenzeit 77ff.

<sup>34</sup> Zur Sache vgl. Gal 11s.

fangen habe<sup>35</sup>. Natürlich hat er sie durch menschliche Vermittler kennengelernt. Aber sie stammt nicht nur letztlich vom Herrn, sondern behält auch in der Weitergabe von Hand zu Hand ständig die Unmittelbarkeit ihres Ursprungs<sup>36</sup>. Darf man ἐγώ betonen<sup>37</sup>? ὁ καὶ παρέδωκα: „ja auch“, vgl. 15,3<sup>38</sup>.

V. 23b: Das Zitat<sup>39</sup> reicht bis V. 25<sup>40</sup>. Die Analyse bestätigt, daß es sich um vorpaulinisches, geprägtes Überlieferungsgut handelt<sup>41</sup>. Als Traditionsstück ist der Abschnitt zunächst für sich zu interpretieren. Dabei ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Wortlaut von Paulus verändert wurde. Auszugehen ist vom Vergleich mit den Abendmahls-texten bei Markus und Lukas<sup>42</sup>. Ein fester, beiden Überlieferungssträngen (Synoptiker, zunächst durch Markus repräsentiert, und Paulus) zugrunde liegender Urtext ist nicht mehr zu gewinnen. Sowohl bei Markus als bei Paulus finden sich ältere und jüngere Elemente.

<sup>35</sup> In dieser Richtung sucht Lietzmann die Erklärung. Er gerät unvermeidlich in psychologische Hilfskonstruktionen, da der Text kein Material liefert: „In seinem (sc. des Paulus) Bewußtsein fließt alles, was er vor und nach der Bekehrung über Jesus gehört hat, aus der Offenbarung von Damaskus als einheitlichem Quellort.“ Ders., Messe und Herrenmahl, 1926, 255: Die Erzählung kennt Paulus aus der Gemeindefradition. „Aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart.“ Dagegen Kummel z. St.: Paulus meint nicht das Verständnis, sondern die Überlieferung des Berichts, „die in letzter Instanz auf den Herrn zurückgeht“. ἀπό bedeutet vielleicht: Der Herr ist nicht nur Gewährsmann, sondern Urheber der Tradition (mit Bachmann, Schlatter, Allo). Cullmann, Tradition 8ff.: Hinter jedem Akt des Tradierens steht der Herr unmittelbar.

<sup>36</sup> Inspiration oder menschliche Vermittlung ist keine Alternative.

<sup>37</sup> Allo: Paulus erklärt gegenüber den Korinthern: Ich kann diese Tradition nicht ignorieren. Nein! Der Ton liegt auf der allgemeinen Geltung der Tradition.

<sup>38</sup> Allo: Das ist wahrscheinlich eine Andeutung, daß der Modus der Weitergabe derselbe ist wie der des Empfangs. Ja; nur muß der Modus vom Sachverhalt der Tradition selbst her, nicht vom Psychologischen her bestimmt werden.

Weiß: Dieser Text sei nicht Kultformel zur Zitation beim Abendmahl, sondern Lehre über dieses. Auch das ist keine Alternative: Beim Mahl wird man über dieses belehrt, und die Lehre konstituiert es. Daß es sich um eine Kultformel handelt, zeigt der Befund bei Markus: Die „Einsetzungsworte“ sind in den Rahmen des Abschiedsmahles so eingefügt, daß die Wiederholung von Mahl und Deutewort in der Gemeinde vorgeschrieben ist.

<sup>39</sup> Schürmann, NTA 20(4), 1955, 50 meint, so könne kein selbständiger Bericht beginnen. Er müßte durch die Mahlsituation eingeführt sein. Dagegen mit Recht Neuenzeit 103f.: Die Situation ist durch die Mahlfeier selbst gegeben.

<sup>40</sup> In V. 26 wechselt die Person, s. u.

<sup>41</sup> Der Abschnitt enthält Theologumena, die Paulus zwar aus der Tradition aufnimmt, aber nicht selbst entwirft und entfaltet: Sühne, Stellvertretung. Zum Sprachgebrauch s. Jeremias 98: Nur hier bei Paulus steht παραδίδόναι absolut; εὐχαριστεῖν absolut für das Tischgebet; κλᾶν ohne Objekt; ἀνάμνησις; μετά mit substantiviertem Inf.; δεῖπνῶν, δάμας, τοῦτο dem Subst. voranstehend, καὶ εἶπεν; dazu Schürmann 59f.

<sup>42</sup> Dabei wird die längere Fassung des Lukas-Textes als Urtext vorausgesetzt, s. z.B. Bornkamm, Jeremias. Er ist zusammengesetzt aus Markus und einer Sonderüberlieferung, die das Mahl nicht nur in der Umräumung, sondern auch im Inneren als Passa-Mahl auffaßt, freilich ohne es wirklich als solches darzustellen.



*Zur Analyse*

1. Die historische Feststellung des Zeitpunktes entspricht sachlich dem synoptischen Bericht: Das Abendmahl wird unmittelbar vor der Gefangennahme gehalten. Aber anders als dort ist in der paulinischen Fassung das Mahl nicht als Passa-Mahl charakterisiert<sup>43</sup>. Der Sinn dieser historischen Notiz ist: Die geschichtliche Stiftung begründet die heutige Gültigkeit des Sakraments.

παραδιδόναι ist ein festes Motivwort des Passionskerygmas<sup>44</sup>.

ὁ κύριος Ἰησοῦς<sup>45</sup>: Der historische Jesus agiert als der erhöhte<sup>46</sup>, ohne daß das Historische aufgehoben wird<sup>47</sup>.

2. Der erste Akt: Danksagung über dem Brot<sup>48</sup>, Brotbrechen<sup>49</sup> mit Spendung.

3. Das Deutewort: Das Brot ist der Leib im Sinne sakramentaler Identität<sup>50</sup>. Die Alternative, ob der Kreuzesleib oder der Leib des Erhöhten<sup>51</sup>

<sup>43</sup> Dieses Motiv darf nicht eingelesen werden. Paulus kennt ja die Deutung des Todes Jesu als Passa-Opfer: 57. Aber er deutet dort nicht auf das Abendmahl hin, hier umgekehrt nicht auf das Passa.

<sup>44</sup> Mk 14<sup>10</sup> 9<sup>31</sup> 10<sup>33</sup>; das Stichwort ist Jes 53 vorgegeben. Dieses Kap. dürfte auch für die Verbindung von παραδιδόναι und ὑπὲρ ὑμῶν das Vorbild sein, → 15<sup>38</sup>.; Neuenzeit 157. Zu παραδιδόναι s. K. H. Schelkle, Die Passion Jesu, 1949, 70ff. Da dieses Stichwort in der Tradition den gesamten Vorgang der „Auslieferung“ und „Hingabe“ bezeichnet, darf es an unserer Stelle nicht eng — lediglich vom Verrat des Judas — gefaßt werden.

<sup>45</sup> „Jesus“ vgl. 2Kor 11<sup>4</sup>; 1Thess 4<sup>14</sup>.

<sup>46</sup> Klingt die κύριος-Akklamation an (→ 12<sup>3</sup>)? maranatha hat seinen festen Sitz in der Abendmahlsfeier, → 16<sup>23</sup>. Doch ist auch der Gebrauch von κύριος für den historischen Jesus zu beachten: 7<sup>10</sup> 9<sup>8.14</sup>; → V. 26. Zum Sprachgebrauch: F. Neugebauer, In Christus, 1961, 44ff. (zu Schmithals 151f. 123f.: Neugebauer 49 Anm. 23).

<sup>47</sup> Im Sinne des ursprünglichen Berichts und des Paulus. Anders ist das Verständnis der Korinther: Ihnen ist nur noch der Erhöhte „präsent“.

<sup>48</sup> Nach der jüdischen Tischsitte, → 10<sup>16.30</sup>. Statt εὐχαριστεῖν hat Markus εὐλογεῖν.

<sup>49</sup> Das ist ein jüdischer Ritus: Damit eröffnet der Hausvater die Mahlzeit. Auch der Ausdruck „Brotbrechen“ ist jüdisch; Jer 16<sup>7</sup>; natürlich wird auch außerhalb des Judentums das Brot durch Brechen zerteilt, DiodSic XVII 41<sup>7</sup>: οἱ διακλώμενοι τῶν ἄρτων; Curtius Rufus IV 2,14 panem frangere. Aber das hat keinerlei zeremoniellen Sinn. Siehe Jeremias 113. Bei Lukas wird „Brotbrechen“ zur Bezeichnung der gesamten Mahlzeit (Act 2<sup>42</sup>). Dieser Sprachgebrauch ist im Judentum noch nicht zu belegen (Jeremias gegen Bill IV 613).

Eine Symbolik Brotbrechen = Darstellung des Sterbens ist nicht vorhanden (gegen Weiß).

ἄρτος wird von gesäuertem und ungesäuertem Brot gebraucht (Jeremias 56ff.). Die Voranstellung des Possessivpronomens schreibt Schürmann 41 der Hand des Paulus zu; dieser gleiche damit an Ex 24<sup>8</sup> an. Dagegen Neuenzeit 107: Daran liegt nicht dem Paulus; die Stellung läßt eher den vorpaulinischen Bestand erkennen. Die Opfermotive wurden „mit wachsendem christlichem Selbstverständnis zurückgedrängt“; später dringen sie per analogiam wieder ein.

<sup>50</sup> → 10<sup>16</sup>. Dort sieht man, in welcher Richtung Paulus die Deutung weiterführt: auf den „Leib Christi“ und die κοινωνία hin.

<sup>51</sup> Also der historische oder der sakramentale Leib. Zu meiden ist die Deutung von ὄμα als „Selbst“. Die Bedeutung von ἡβ beweist hierfür nichts. Entscheidend ist,

gemeint sei, ist nicht zu stellen: In der sakramentalen Speise wird der getötete Leib des — nunmehr — Erhöhten dargeboten. Dadurch gewinnt der Teilnehmer Anteil an diesem, in der sakramentalen *communio*<sup>53</sup>.

Zu der spezifisch sakramentalen Deutung der Wirkung des Mahls tritt ein weiteres Deutemoment in ganz anderer Terminologie: Der Tod Christi war(!) Opfer „für euch“<sup>54</sup>. Damit kann ein Sühnopfer oder ein stellvertretendes Opfer gemeint sein<sup>54</sup>. So oder so ist der Ertrag dieses Opfers die Beseitigung der Sündenschuld („für unsere Sünden“ 15<sup>8</sup>). Diese Deutung fehlt im Brotwort bei Markus; sie ist dort mit der Spendung des Bechers (Blutes) verbunden. Der Opfergedanke ist also nicht an ein bestimmtes „Element“ gebunden.

4. Der Wiederholungsbefehl: *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.*<sup>55</sup>. *τοῦτο* geht natürlich auf das Ganze der Spendung, die in der Gemeindefeier wiederholt wird. Den Sinn des Ritus deutet: *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. ἀνάμνησις* ist mehr als bloßes Gedenken; es meint die sakramentale Vergegenwärtigung. Lietzmann will den Ausdruck und den Gedanken aus den griechischen Gedächtnismahlen für Verstorbene herleiten<sup>56</sup>. Er folgert, daß es sich bei der paulinischen Form der Feier nicht um Nachbildung der ständigen Tischgemeinschaft der Jünger mit Jesus handle, sondern um die Wiederholung des letzten Mahles. Das ist ohnehin klar<sup>57</sup>.

Gegen Lietzmann wendet J. Jeremias (S. 230 ff.) ein, daß der Ausdruck *εἰς ἀνάμνησιν* für die griechischen Gedächtnismahlzeiten nicht zu belegen

daß der Leib vom Kelch unterschieden ist. Und bei der Bedeutung „Selbst“ bzw. „ich selbst“ wäre der Zusatz *ὑπὲρ* . . . unmöglich.

<sup>53</sup> Man sieht, wie kurz der Weg zum korinthischen Verständnis des Sakraments ist: Dieses ist erreicht, sobald die Orientierung an dem Erhöhten nicht mehr auf den Tod zurückbezogen ist.

<sup>54</sup> Betz 105 und Schürmann 17 ff.: Paulus hat den Text verkürzt (vgl. die längere Fassung des *ὑπὲρ* . . . bei Markus) und dadurch pointiert, die aktuelle Heilsbedeutung dieses Leibes schärfer auf die Anwesenden bezogen. Aber die Wendung *ὑπὲρ ὑμῶν* ist formelhaft. Kritische Folgerungen sind daher nicht möglich.

<sup>55</sup> *ὑπὲρ* kann beides bezeichnen. Zum Sühngedanken vgl. Röm 3<sup>24</sup> ff. (anders G. Fitzer, ThZ 22, 1966, 161 ff.); Stellvertretung: 2 Kor 5<sup>21</sup>. Beides wird nicht streng unterschieden, vgl. den Übergang zwischen beiden Gedanken 2 Kor 5<sup>14</sup>.

<sup>56</sup> Lietzmann: „*ποιεῖν* grenzt hier schon an die kultische Bedeutung, die wir z. B. bei Justin finden“, Dial 41<sup>1</sup>: *ἄρτον τῆς εὐχαριστίας ποιεῖν*. Aber für Paulus genügt der normale Sinn von *ποιεῖν*; vgl. zu *τοῦτο ποιεῖτε* Ex 29<sup>26</sup>; Num 15<sup>11-12</sup>.

<sup>57</sup> DiogLaert X 18: *εἰς τὴν ἡμῶν τε καὶ Μητροδώρου μνήμην* (Testament Epikurs); *μνήμην* ist zwar nicht überliefert, sondern konjiziert, dürfte aber doch wohl durch die Übersetzung Ciceros (*memoria*) gesichert sein; s. Jeremias 231. Stiftung von Gedächtnisfeiern: B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike I, II, 1914; Mahlzeiten: I 74 ff.; dazu Bd II (Urkunden): Nr. 203 (Nikomeden): [*ἐπὶ τῷ*] *ποιεῖν αὐτοὺς ἀνά[μνησ]ίν μου, [ἦν] ποιήσουσιν* . . . Laum schließt auf ein Mahl (*ἀνάμνησις* „die Gedenkfeier“).

<sup>57</sup> Das gilt — gegen Lietzmann — schon für die älteste, uns erkennbare Form der Feier.

sei<sup>60</sup>, sondern aus dem Alten Testament und Judentum stamme<sup>61</sup>. Es handle sich um eine jüdisch-kultische Gedächtnisformel<sup>62</sup>, nämlich der Passa-Feier: לִזְכֹּרֶךָ, Ex 12<sup>14</sup><sup>61</sup>; außerdem hat sie ihren Sitz in Gebeten<sup>63</sup>. Im palästinischen Judentum ist sie auf das Gedenken Gottes bezogen<sup>64</sup>: „damit Gott meiner gedenke“<sup>64</sup>. So habe jedenfalls Paulus verstanden (S. 243). Aber dieser Deutung widerspricht der klare Wortlaut. Der Sinn ist: „zum Gedächtnis an mich“<sup>65</sup>.

V. 25: Die Entsprechung ist nicht formuliert: Brot und Wein, sondern: Brot und Becher. Die Deutung setzt also nicht bei den Substanzen als solchen ein, sondern beim Akt der Spendung. Der Becher ist der „Segensbecher“ 10<sup>16</sup>. Wenn er μετὰ τὸ δειπνῆσαι gespendet wird, ist also offenbar ursprünglich die Agape von den beiden sakramentalen Akten der Brot- und Kelchspende eingerahmt<sup>66</sup>. In Korinth war freilich, wie der Kontext zeigt, die Entwicklung weitergeschritten: Die gesamte Eucharistie war hinter die Mahlzeit verlegt worden<sup>67</sup>.

Das zweite Deutewort ist nicht analog dem ersten gestaltet<sup>68</sup>. Es stehen nicht parallel Leib und Blut<sup>69</sup>, sondern Leib und Bund. „Ist“

<sup>60</sup> Anders im Lateinischen: in memoriam u. ä. Jeremias wendet weiter ein, das Gedächtnismahl habe überwiegend am Geburtstag stattgefunden, vgl. Laum I 75f., und die Feier habe überwiegend profanen Charakter getragen. Doch vgl. LucianDea Syr 6: Die Orgien werden jährlich als μνήμη τοῦ πάθους begangen, vgl. Kap. 13; H. D. Betz, Lukian von Samosata und das NT, 1961, 126.

<sup>61</sup> εἰς ἀνάμνησιν Lev 24<sup>7</sup>; Ps 37<sup>1</sup> 69<sup>1</sup>; Sap 16<sup>6</sup>; JosAnt XIX 318; Justin Dial 27<sup>4</sup> 41<sup>1</sup> 70<sup>4</sup> 117<sup>3</sup>.

<sup>62</sup> E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, 1952f., I 261. II 129.

<sup>63</sup> Dazu TgJ I: לְדוֹכְרָא.

<sup>64</sup> Vgl. die Variation von Prv 10<sup>7</sup> („Das Gedächtnis des Gerechten ist zum Segen“) in Grabinschriften, CIJ I Nr. 86. 201. 370; vgl. Nr. 496.

<sup>65</sup> Ps 111<sup>6</sup>: εἰς μνημόσυνον αἰώνιον ἔσται δίκαιος. Dazu Tg Ps 112<sup>6</sup>: לְדוֹכְרָן עֲלָם יְהִי זָכִיר. Aber dieser Beleg besagt nichts.

<sup>66</sup> Vgl. das Passa-Gebet mit der Bitte, daß Gott des Messias gedenke. Jeremias 242f.: Gott werde an die noch ausstehende Vollendung des Heilswerkes erinnert, vgl. die Mahlgebete der Didache. Aber diese beweisen weder diesen Sinn für ἀνάμνησις, noch beweisen sie überhaupt etwas für das Verständnis des Paulus.

<sup>67</sup> ἐμός: das Objekt des Gedenkens, vgl. Mk 14<sup>6</sup>; Sap 16<sup>6</sup>; Sir 10<sup>17</sup> usw. S. o. die Inschrift von Nikomedien. Zur Diskussion: D. Jones, JThS NS 6, 1955, 183ff.; H. Kosmala, NovTest 4, 1960, 81ff. Kosmala vergleicht u. a. Lev 24<sup>7</sup> LXX, wo Gott, anders als hier, erwähnt ist. Der Satz enthalte einen einheitlichen Gedanken und dürfe nicht in zwei Hälften aufgespalten werden (a. Das tut! b. zu meinem Gedächtnis). Die Christen richten die Bitte um die Parusie an den Herrn. Gegen Jeremias spreche auch die Umschreibung der ἀνάμνησις durch κοινωνία 10<sup>16</sup>.

<sup>68</sup> Über dem jüdischen Segensbecher wird das Gebet nach der Hauptmahlzeit gesprochen; Bill IV 630f.; Goppelt, ThW VI 155.

<sup>69</sup> Bornkamm. Diese Entwicklung spiegelt sich auch in den synoptischen Texten.

<sup>70</sup> Dagegen ist das Wort zum Becher bei Markus einigermaßen parallel dem paulinischen Wort zum Brot: τὸ ἐκχυνόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

<sup>71</sup> Es heißt ja auch nicht „Fleisch“ und Blut.

bedeutet, wie oben, die Teilhabe. Erst dann ist nachgetragen: ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι<sup>70</sup>. Bei Markus ist διαθήκη Bestimmung zu αἷμα, bei Paulus umgekehrt αἷμα zu διαθήκη. Die Erwähnung des Blutes enthält natürlich wieder den Opfergedanken. Ist oben an Sühne oder (bzw. und) Stellvertretung gedacht, so jetzt an den Bund und das Bundesopfer. Natürlich ist aber auch hier nicht scharf zu differenzieren<sup>71</sup>.

Das Blut Christi spielt in der Soteriologie des Paulus selbst nur eine traditionelle Rolle: Das Stichwort erscheint nur, wo er zitiert ( Röm 3<sup>24f.</sup>), und noch an einer Stelle, wo diese Tradition nachklingt (Röm 5<sup>9</sup>)<sup>72</sup>.

διαθήκη<sup>73</sup>: Paulus kann das Wort in der Bedeutung „Testament“ verwenden (Gal 3<sup>15</sup>). Ausgangspunkt für die Bedeutung „Bund“ ist LXX, wo διαθήκη Übersetzung von תְּרֻמָּה ist. Schon dort erscheint der Gedanke des „neuen“ Bundes, Jer 38<sup>31</sup> LXX. Paulus bildet dazu den Gegenbegriff παλαιὰ διαθήκη 2Kor 3<sup>14</sup><sup>74</sup>. Für das, was Paulus meint, ist der spezifisch eschatologische Gebrauch von καινός zu beachten (2Kor 5<sup>17</sup>)<sup>75</sup>.

Der Wiederholungsbefehl steht diesmal in erweiterter Fassung — hier ist er ausdrücklich als „Wiederholungsbefehl“ formuliert. Die Fassung der Worte<sup>76</sup> und die Form der Feier<sup>77</sup> zeigen: 1. Leib und Blut sind nicht als Bestandteile des Herrn aufgefaßt<sup>78</sup>. 2. Nicht erst beide Worte und Akte zusammen ergeben das ganze Sakrament. Jeder Teil ist für sich die vollgültige „Mitteilung“<sup>79</sup>.

### *Exkurs: Die Abendmahlsüberlieferung<sup>79a</sup>*

1. Kann die Urfassung der Einsetzungsworte noch rekonstruiert werden<sup>80</sup>? Wie verhält sich die Fassung des Paulus zu der des Markus? Offensichtlich

<sup>70</sup> Weiß: Sprachlich natürlicher wäre die Verbindung mit διαθήκη; das befriedigt aber sachlich nicht, weil dann nicht der Becher gedeutet wird.

<sup>71</sup> Die Synthese von Sühnopfer und Bundesopfer steht hinter der vorpaulinischen Formel, die in Röm 3<sup>24f.</sup> steckt.

<sup>72</sup> Deuteropaulinen: Kol 1<sup>20</sup>; Eph 1<sup>7</sup>. Ferner 1Petr 1<sup>2.10</sup>; 1Joh 1<sup>7</sup> 5<sup>6.8</sup>; Apk pass.; Hebr 9<sup>20</sup> (Ex 24<sup>8</sup>) 10<sup>20</sup>; 1Clem 7<sup>4</sup>; IgnTr 8<sup>1</sup>; PhldInscr; Sm 1<sup>1</sup> 6<sup>1</sup> 12<sup>2</sup> usw. Bei Ignatius ist der Zusammenhang mit seiner antidoketischen Christologie sehr deutlich.

<sup>73</sup> Bund und Blut: τὸ αἷμα τῆς διαθήκης Ex 24<sup>8</sup> (Hebr 9<sup>20</sup>). Das Blut ist nach den Targumen sühnekräftig. διαθήκη: Behm, ThW II 127ff.

<sup>74</sup> Vgl. Hebr 9<sup>18</sup> (πρώτη, im Sinne der Typologie des Briefes).

<sup>75</sup> Er tritt durch die Konfrontierung mit dem „alten“ Bund um so schärfer heraus. Man kann 2Kor 3<sup>18</sup> als Kommentar lesen. R. Schreiber, Der neue Bund im Spätjudentum und Urchristentum, Diss. Tübingen 1955, vgl. ThLZ 81, 1956, 695ff.

<sup>76</sup> Nicht „Fleisch“, sondern „Leib“ und Blut.

<sup>77</sup> Die beiden Akte ursprünglich durch die Mahlzeit getrennt.

<sup>78</sup> So wurden sie später verstanden. Dann trat konsequenterweise σάρξ an die Stelle von σῶμα, Joh 6<sup>51b.2</sup>; Ignatius.

<sup>79</sup> → 10<sup>1st.</sup>, wo der Sinn vom Leib her entfaltet wird, und die variable Stellung des ὑπέρ.

<sup>79a</sup> F. Hahn, EvTh 35, 1975, 553ff.

<sup>80</sup> Die Frage ist unabhängig von derjenigen nach ihrer ganzen oder teilweisen Authentizität.

finden sich bei beiden jeweils ältere und jüngere Elemente<sup>81</sup>. Bei Markus fehlt im Brotwort der Passus mit dem Deute-Element ὑπέρ. Er ist — besser passend — in das Becher-Wort eingesetzt: τὸ αἶμα . . . τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Die Verwendung der Deutung ist also in der Tradition ziemlich frei. Ob die kurze paulinische oder die umständliche markinische Fassung des ὑπέρ-Passus die ältere sei, ist umstritten<sup>82</sup>.

Der Wiederholungsbefehl fehlt bei Markus, ist also ebenfalls kein fester Bestandteil der Tradition<sup>83</sup>. Eine deutliche Spur sekundärer Erweiterung ist die doppelte Deutung des Blutes<sup>84</sup> bei Markus. Sie führt schon rein sprachlich zu einer äußersten Härte<sup>85</sup>:

a) τὸ αἶμά μου τῆς διαθήκης (Possessivpronomen und Genitiv);

b) τὸ ἐκχυννόμενον.

τῆς διαθήκης ist sekundäre Einsprengung<sup>86</sup>. Die sprachliche Analyse führt zu dem Ergebnis, daß eine der beiden Deutungen des Opfers (Sühne oder Bund) sekundär ist<sup>87</sup>. Aber welche? Sprachen die Deuteworte ursprünglich vom Sühnopfer<sup>88</sup>? Oder vom Bundesopfer<sup>89</sup>? Oder fehlte beides<sup>90</sup>?

Gegen die letztere Annahme kann man einwenden, daß die formale Diskrepanz zwischen Brotwort und Becherwort wohl älter ist als ein glatter Parallelismus. Und sie paßt zu einer alten Form der Feier, in welcher beide Spendungen durch die Mahlzeit getrennt sind<sup>91</sup>. Ursprünglich bilden σῶμα und αἶμα kein Begriffspaar. Sie werden erst eines, wenn die Spendungen zusammenrücken und zu einer einheitlichen Handlung werden.

<sup>81</sup> Bornkamm. Es ist Vorsicht gegenüber der Tendenz geboten, aus angeblichen Semitismen bei Markus auf dessen Priorität zu schließen, s. N. Turner, JThS NS 8, 1957, 108ff.: Die markinischen Semitismen im Abendmahlstext sind gemeinmarkinisch. Kein Argument ist auch der Wechsel von εὐχαριστεῖν und εὐλογεῖν. An sich ist das letztere dem hebräischen Äquivalent קָרַב näher: קָרַב עֲלוּגָהֶֿס. Aber im griechisch sprechenden Judentum ist εὐχαριστεῖν in gleicher Bedeutung vorhanden. NT: Vgl. Mk 8<sub>6</sub> und 7 mit 6<sub>1</sub>. Die Wahl der Vokabel ist rein beliebig; → 14<sub>16</sub>.

<sup>82</sup> → V. 24. Neuenzeit 111: Bei zunehmendem Interesse der Urgemeinde (sic!) an Jes 53 werde die eindeutige Anspielung auf den Gottesdienst bei Markus die unbestimmte bei Paulus verdrängt haben. Zu schematisch!

<sup>83</sup> Sachlich ist er natürlich schon im Tradieren als solchem gegeben, das die Wiederholung vorschreibt.

<sup>84</sup> Sic! Markus geht, anders als Paulus, vom Blut aus, nicht vom Bund.

<sup>85</sup> Zur sprachlichen Härte im Aramäischen s. Jeremias 186 Anm. 1 in Auseinandersetzung mit J. A. Emerton, JThS NS 6, 1955, 238ff. Siehe ferner C. K. Barrett in: NT Essays (In Mem. of T. W. Manson), 1959, 11ff.; H. Gottlieb, StTh 4, 1960, 115ff.; Emerton, JThS NS 15, 1964, 58f.

<sup>86</sup> Anders Jeremias 187f.: der Ausdruck entspreche dem b<sup>e</sup>riti bzw. 'adham q<sup>e</sup>jami „mein Bundesblut“. Aber damit ist der griechische Ausdruck (Genitiv und Partizipialsatz) nicht erklärt. Zum Partizip s. Jeremias 170f. 218.

<sup>87</sup> Anders Jeremias 187f.

<sup>88</sup> Bzw. Stellvertretung; Jeremias.

<sup>89</sup> Kümmel; E. Schweizer, RGG I, 1957, 10ff.

<sup>90</sup> Lauteten sie also ursprünglich nur: Das ist mein Leib, das ist mein Blut? Der Gedanke wäre dann: die sakramentale communio. So Bultmann, Theol 148.

<sup>91</sup> Mit E. Schweizer, Bornkamm.

„Die“ Urform ist nicht mehr herzustellen. Es ist fraglich, ob es je einen allgemein verbreiteten Wortlaut gab.

2. Gab es ursprünglich zwei Typen von Mahlzeiten<sup>92</sup>, nämlich das Mahl der Urgemeinde, das als Fortsetzung der Tischgemeinschaft Jesu mit den Jüngern begangen wurde (das „Brotbrechen“ Act 2<sup>48</sup>), und ein Gedächtnismahl, das an das letzte Mahl Jesu anknüpfte<sup>93</sup>?

Es ist in der Tat schwierig, anzunehmen, daß schon in der Urgemeinde der sakramentale Gedanke in der Form ausgebildet wurde, wie er in den jetzigen Berichten vorliegt<sup>94</sup>. Did 9f. kennt zunächst nur ein Mahl ohne Bezug auf den Tod Jesu und ohne sakramentale *communio*. Dann erfolgt Did 10<sup>s</sup> der Übergang zur Eucharistie. Man hat also den Eindruck, es seien zwei Typen von Mahlzeiten sekundär kombiniert. Aber es gibt keinen Hinweis, daß die nicht-„sakramentalen“ Mahlzeiten als Fortsetzung der Tischgemeinschaft mit Jesus gefeiert wurden. D. h. es gab nicht zwei Typen von Eucharistie, sondern die Eucharistie und das Gemeinschaftsmahl; für das letztere brauchte mangar keine historische Begründung. Das entspricht auch dem Befund, den der 1Kor zeigt.

3. Wortgottesdienst und Eucharistie. Man darf für die frühe Kirche keinen einheitlichen Brauch postulieren. Man kann weder erklären, daß beide gottesdienstlichen Akte immer zusammen<sup>95</sup> noch daß sie immer getrennt begangen wurden. In Korinth gehören beide zusammen: Paulus setzt 14<sup>23ff.</sup> voraus, daß Ungläubige in die Versammlung kommen. Aber die beiden gottesdienstlichen Akte sind nicht ineinandergeschoben; sie folgen aufeinander, → 16<sup>22ff.</sup> Daß sie aber stets und grundsätzlich zusammengehörten, dagegen spricht die Analogie des Synagogengottesdienstes<sup>96</sup>, der stark auf den christlichen einwirkte, und analoge Formen des Heidentums<sup>97</sup>.

Mit V. 26<sup>98</sup> beginnt die eigene Ausführung des Paulus. Freilich ist sie nicht einfach frei gestaltet; auch sie lehnt sich an überkommene Terminologie an<sup>99</sup>.

<sup>92</sup> Lietzmann, Messe und Herrenmahl.

<sup>93</sup> Modifiziert von E. Lohmeyer, ThR NF 9, 1937, 274 ff., der die beiden Typen auf die von ihm unterschiedenen beiden Urgemeinden in Galiläa und Jerusalem verteilt. Weiter aufgenommen von O. Cullmann, La signification de la Sainte Cène, 1936, der das Brotbrechen der Urgemeinde auf die Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen zurückführt. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß die Mahlsituation für die Ostergeschichten nicht konstitutiv ist.

<sup>94</sup> Vor allem der Gedanke der *communio* und des Genusses pneumatischer Substanz.

<sup>95</sup> So O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 1950, 29 ff.

<sup>96</sup> Von dort stammen die literarischen Formen, Gebete, Hymnen.

<sup>97</sup> Vor allem der heidnischen, hellenistischen Missionspredigt; E. Norden; W. Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen, 1930. Die Auswertung des berühmten Briefes des Plinius d. J. an Trajan ist umstritten. Klar ist, daß das Mahl am Abend stattfindet. Ist die Versammlung am Morgen ein Wortgottesdienst, oder ist die Tauffeier gemeint? Doch wohl der Predigtgottesdienst; denn zur Taufe versammelte man sich nicht regelmäßig.

<sup>98</sup> Lietzmann weist darauf hin, daß V. 26 in den syrischen Liturgien in die erste Person umgesetzt ist und dann noch zu den Worten des Herrn gerechnet wird.

<sup>99</sup> Bornkamm. Betz 106 ff.: „Der realpräsentische Midrasch zum Einsetzungsbericht: 1Kor 11<sup>26-24</sup>.“ F. G. Cremer, BZ NF 14, 1970, 227 ff.

Ist καταγγέλλετε Indikativ oder Imperativ? Da der Satz eine Begründung (γάρ) ist, eher Indikativ. Meint Paulus, die eucharistische Handlung sei als solche Verkündigung des Todes des Herrn<sup>100</sup>, oder denkt er an eine ausdrückliche, begleitende Verkündigung? Da es das Sakrament nicht ohne die begleitende Verkündigung gibt, ist das Letztere anzunehmen.

In ἄχρι οὗ ἔλθῃ wird wieder die Tradition sichtbar: Zum Mahl gehört der eschatologische Ausblick. Dieser kann in die Kultformel selbst aufgenommen werden. Paulus hat ihn nicht als Bestandteil der Formel; aber er lehnt sich an die Liturgie an, in der das maranatha seinen festen Sitz hat, → 16<sup>23</sup><sup>101</sup>. Übrigens deckt sich die Auffassung des Paulus mit der Tradition: Das Abendmahl ist nicht Vorwegnahme des Mahles der Seligen<sup>102</sup>, sondern Stiftung für die Zeit der Kirche von der Auferweckung bis zur Parusie Christi<sup>103</sup>.

Die Erinnerung an den Tod Christi zusammen mit dem Hinweis auf den eschatologischen Vorbehalt, damit die Bindung des Abendmahls an die Kirche und ihre Zeit, sind die Kriterien gegen den sakramentalen Enthusiasmus, der sich auf eine Erhöhungschristologie stützt.

V. 27 zieht die Konsequenz in einer grundsätzlichen Formulierung, einem sakralen Rechtssatz: Wer sich an den Elementen vergeht, vergeht sich am Herrn selbst<sup>104</sup>. Für das Verständnis ist zu berücksichtigen, daß der Gedanke von der Kirche als dem Leib des Herrn hereinspielt<sup>105</sup>. Es gilt der Grundsatz der Angemessenheit: ἀξίως/ἀναξίως<sup>106</sup>, nämlich: Man ißt unangemessen, wenn man das Mahl des Herrn als „eigenes Mahl“ behandelt. Dann wird man „schuldig“<sup>107</sup>, sofern der unangemessen Feiernde auf die Seite derer tritt, die den Herrn töten, anstatt seinen Tod zu verkündigen<sup>108</sup>.

<sup>100</sup> Lietzmann, Weiß. Weiß: Die Handlung ist ein δρώμενον. Es ist Realpräsenz von Leib und Blut vorausgesetzt. Nur so ist die Folgerung von V. 27 zwingend. Der κύριος-Titel in der Wendung „Tod des Herrn“ ist wohl in Anlehnung an die zitierte Kultformel gewählt. W. Foerster, ThW III 1091: „vielleicht, weil folgt: ἄχρι οὗ ἔλθῃ“.

<sup>101</sup> O. Hofius, NTS 14, 1968, 439ff.: In ἄχρι οὗ ἔλθῃ steckt ein finales Moment (mit Jeremias 244), vgl. Röm 11<sup>25</sup>; 1Kor 15<sup>25</sup>; Lk 21<sup>24</sup>. Dann entspricht der Ausdruck dem maranatha.

<sup>102</sup> Das mochte es für die Korinther sein.

<sup>103</sup> Also die Zeit, während der Christus die Herrschaft ausübt, → 15<sup>23</sup>g.

<sup>104</sup> Lietzmann: weil Leib und Blut Christi genossen werden. Gegen diese Deutung spricht die Tatsache, daß das Sakramentsverständnis nicht an der sakramentalen Substanz orientiert ist, sondern am Akt der Spendung und der Teilnahme am Mahl. Man vergeht sich am Herrn, weil man sich an seinem Leib, an der Gemeinschaft vergeht.

<sup>105</sup> Entsprechendes gilt ja von der Kirche und vom Körper als dem Tempel des Herrn bzw. Geistes, 3<sup>16</sup> 6<sup>19</sup>.

<sup>106</sup> Siehe Bauer s. v.

<sup>107</sup> Jak 2<sup>10</sup>. VettVal 117, 10: ἔνοχοι μοιχείας „angeklagt“.

<sup>108</sup> Käsemann, EVB I 24. Das Fut. ἔσται ist intensiv, B1-Debr 362. ἀξίως gibt zunächst ein formales Kriterium: entsprechend der Norm, also der im ἱερὸς λόγος bekanntgegebenen Sache. Die Würdigkeit meint nicht einen Zustand, in dem ich mich vor dem Empfang befinden muß (darüber wird im Unterschied zu Mysterienvorschriften nichts

V. 27 liegt auf derselben Linie wie V. 26: *theologia crucis* gegen *theologia gloriae*.

V. 28 kommt vom Grundsatz zur Anwendung auf den einzelnen: Selbstprüfung! Gegenstand derselben ist nicht allgemein der innere Zustand, sondern die Einstellung zum Sakrament, also die Würdigkeit der Teilnahme, also: ob man den Leib des Herrn „unterscheidet“. Es ist das Kriterium des Seins in der Gemeinde<sup>109</sup>.

V. 29 ist Variation von V. 27<sup>110</sup>. Die Folge der Verschuldung wird aufgewiesen, die Schuld selbst genauer umschrieben: *μη διακρίνων* . . . Das Wort *διακρίνειν* kann mehrere Nuancen haben<sup>111</sup>. Ob man das Partizip kausal oder konditional fassen soll, ist keine sinnvolle Alternative<sup>112</sup>.

V. 30: Krankheiten und Todesfälle<sup>113</sup> sind Folge des Vergehens gegen das Sakrament. Denkt Paulus an eine magische Wirkung der Substanz<sup>114</sup> oder an materielle Folgen der Schuld, an göttliche Strafe? Der Kontext ergibt, daß er in der Tat an solche Strafe denkt. Er belehrt nicht über die Speisen, sondern über das Verhalten und die Strafe<sup>115</sup>. Dem entspricht die Fortsetzung:

V. 31: Das mit V. 29 eingeleitete Spiel mit der Wortgruppe *κριν-* wird weitergeführt. Dem Sinn nach greift *διακρίνειν* auf *δοκιμάζειν* zurück: Wenn wir uns selbst — auf Grund der Selbstprüfung — richtig beurteilen, werden wir nicht verurteilt<sup>116</sup>. *κρίνειν* meint hier nicht das ewige Gericht, sondern das gegenwärtige Erleiden der genannten Plage. Das zeigt V. 32-34. Es handelt sich um Erziehungsmaßnahmen<sup>117</sup>, nicht an den Ge-

ausgeführt), sondern das Verhalten zum Sakrament selbst. Unwürdig ist daher zunächst der Ungläubige. Allerdings ist nun der Fall eingetreten, daß die Scheidung in das Innere der Gemeinde eingedrungen ist. Das ist dieselbe Lage, wie sie 12,1-2 sichtbar wird, wo man das Bekenntnis nicht mehr nur als Kriterium zwischen Kirche und Welt benötigt, sondern als Merkmal zur Beurteilung von Erscheinungen innerhalb der Gemeinde.

<sup>109</sup> Das Kriterium ist institutionalisiert Did 14 (Sündenbekenntnis und Versöhnung mit dem Feinde vor der Eucharistie).

<sup>110</sup> Urtext ist die Kurzfassung ohne *ἀναξίως* und *τοῦ κυρίου*.

<sup>111</sup> → Anm. 7.

<sup>112</sup> Weiß: Faßt man es konditional, dann hinkt es nach. Faßt man es kausal, dann ist *ἀναξίως* eigentlich unentbehrlich. Dieses Urteil hängt natürlich mit dem Verständnis von *διακρίνειν* zusammen.

<sup>113</sup> *κοιμῶν* ist verbreiteter Euphemismus für „sterben“, seit Homer (s. Bauer s. v.). Das Wort enthält nicht schon an sich den Gedanken, daß der Schlaf nicht ewig währt, vgl. IG XIV 929<sup>13</sup>: *κοιμάται τὸν αἰώνιον ὕπνον*.

<sup>114</sup> Lietzmann: Das *φάρμακον ἀθανασίας* wird zum *φάρμακον τοῦ θανάτου*. Zur Kritik → Anm. 104.

<sup>115</sup> Der Satz kann nicht umgekehrt werden. Er ist kein abstraktes Prinzip. Man kann nicht weiterfolgern: Wo Krankheiten auftreten, da herrschen Mißstände. Was Paulus hier den Korinthern vorhält, kann nur in einer einmaligen Situation gesagt werden. Er beschuldigt nicht den einzelnen Kranken, sondern die Gemeinde: Sie ist krank.

<sup>116</sup> Die Bedeutung von *διακρίνειν* braucht nicht dieselbe zu sein wie in V. 28.

<sup>117</sup> Man sollte nicht fragen, ob an Erziehung oder Züchtigung gedacht sei. In der Tradition der Weisheit ist beides eine Einheit, wenn auch je nachdem das eine oder das



storbenen, sondern an der Gemeinde, mit einem Ausblick auf das endgültige Gericht, das hier nicht als Prozeß mit Scheidung zwischen Angenommenen und Verdammten gesehen ist, sondern nur noch als Vollstreckung des „Zornes“<sup>118</sup>.

V. 33f.: Das Schluß-Fazit, schlicht ausgedrückt, mit Erinnerung an den Vorschlag V. 22: Wenn sie sich zu Hause sättigen, können sie das Mahl gemeinsam begehen<sup>119</sup>.

Zum Vorblick auf den geplanten Besuch → 4:19 16:17.

## Gemeinde, Gottesdienst und Geist Kap. 12-14

### 12:1-3 Das Kriterium

- 1 Was die Geistesgaben<sup>1</sup> angeht, Brüder, will ich euch nicht in Unkenntnis
- 2 lassen. Ihr wißt, daß ihr, als ihr noch Heiden wart - wie ihr hingerissen zu den
- 3 sprachlosen Götzen fortgerissen wurdet<sup>2</sup>. Darum teile ich euch mit, daß niemand, der im Geiste Gottes redet, sagt: „Verflucht ist Jesus!“ und daß niemand sagen kann: „Herr ist Jesus!“ außer im heiligen Geist.

Das neue Thema<sup>3</sup>, wieder im Stil der Antwort auf Anfragen (περί) eingeführt, umfaßt die Kap. 12-14<sup>3a</sup>. Sie geben einen reicheren Einblick in das Gemeindeleben als jede andere Stelle des NT, und speziell in den bewegten Gottesdienst-Betrieb in Korinth. Sie bestätigen das aus dem sonstigen Brief zu erhebende Bild des dortigen Enthusiasmus<sup>4</sup>, und sie

andere Momente hervortreten kann. 2Kor 6:9; 1Tim 1:20; Hebr 12:7; Bousset-Greßmann 385.

<sup>118</sup> L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, 1966, 102: Es sind nicht jetziges und künftiges Gericht konfrontiert, sondern Züchtigungsgericht über die Gemeinde (zur Verhütung des endgültigen Verderbens) und Vernichtungsgericht über die Welt.

<sup>119</sup> Wird nicht damit die Aufsplitterung gefördert? Offenbar muß man sich die Verhältnisse realistisch vorstellen: Ein Mann, der den ganzen Tag gearbeitet hat, kommt von der Arbeit weg hungrig in die Versammlung und soll noch einige Stunden warten, bis alle da sind?

<sup>1</sup> An sich ist auch möglich: „die Geistesmenschen“, vgl. 2:15 3:1 14:37. Aber trotz 14:37 sind nicht Typen von Menschen das Thema, sondern Gaben.

<sup>2</sup> Wenn man liest ὡς ἂν ἤγεσθε, faßt man ὡς (mit Lietzmann) am besten als Wiederaufnahme von ὅτι (Heinrici: „inkorrekt, aber kraftvoll“). Nicht so gut ist die Auffassung des ὡς-Satzes als Zwischensatz: „daß ihr, wie ihr auch immer hingerissen, fortgerissen“, mit zu ergänzendem ἦτε zu ἀπαγόμενοι. ὡς ἂν: Augmentindikativ mit ἂν zur Bezeichnung der Wiederholung, hellenistisch; Bl-Debr 367. Andere Möglichkeit ist, ὡς ἀνήγεσθε zu lesen (Weiß).

<sup>3</sup> Lit.: Bauer s. vv. πνευματικός und χάρισμα.

<sup>3a</sup> Zu Kap. 12-14 vgl. G. Dautzenberg, Urchristliche Prophetie, BWANT 104, 1975, 142ff.

<sup>4</sup> Dieser besteht nicht schon im Auftreten von Ekstasen, sondern in der Art und Weise, wie diese betrieben und in Selbsterbauung und in Freiheitsdemonstration umgesetzt werden.

zeigen auf der anderen Seite eindrucksvoll die durchgehende Geschlossenheit der theologischen Kritik des Paulus, der auch hier seinen eschatologischen Vorbehalt praktiziert (s. vor allem zu Kap. 13), ohne die Eschatologie schon jetzt zum ausdrücklichen Thema zu machen.

V. 1: Den genauen Inhalt der Anfrage aus Korinth kennen wir nicht<sup>5</sup>. Der Genitiv πνευματικῶν ist neutrisch, nicht maskulinisch zu fassen; das ergibt sich aus 14:1 und dem Austausch mit χαρίσματα<sup>6</sup>. Paulus stimmt mit den Korinthern darin überein, daß die ekstatischen Erscheinungen wirklich Äußerungen des Geistes sind. Ihre Bezeichnung als πνευματικά wird nicht kritisiert<sup>7</sup>, freilich theologisch überhöht und dadurch korrigiert. Der Geist ist auch für ihn eine supranaturale Macht, die „unnormale“ Wirkungen auslöst. In der Vorstellung vom Geist ist man sich einig. Der Streit geht um die theologische Existenz der Gläubigen, um die konkrete Bestimmung derselben durch den Geist. Paulus erhebt die Diskussion auf das Niveau der Theologie. Mit der κύριος-Akklamation (V. 3) wird das objektive Heilsgeschehen und die Gemeinde in die Kriterien aufgenommen<sup>8</sup>. Stilistisch kräftig, im chiastisch modifizierten Parallelismus, stellt Paulus der geistgewirkten Möglichkeit, den Herrn anzurufen, die geistlose Unmöglichkeit gegenüber: Der Geist (der ja der „Geist des Herrn“ ist, 2Kor 3:17) kann nicht sich selbst widersprechen. Er kann nicht Jesus verfluchen. ἀνάθεμα<sup>9</sup> Ἰησοῦς ist Gegensatzbildung des Paulus ad hoc zu κύριος Ἰησοῦς<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Bezog sie sich auf die Rangordnung der Erscheinungen, speziell von Glossolie und Prophetie? S. zu Kap. 14.

<sup>6</sup> Neutrisch: 9:11 15:44.

<sup>7</sup> Vielmehr werden die Korinther diese Bezeichnung für die Ekstasen durch Paulus kennengelernt haben, wie ja auch wohl er den ganzen Pneumatismus entfacht hat: 14:18; 1Thess 5:19f.

<sup>8</sup> Dem entspricht in der Fortsetzung die Einführung der Vokabel χάρισμα, des Gesichtspunktes der οἰκοδομή (der in Kap. 14 die Werteskala bestimmt) und die Aufnahme der „profanen“ Dienstleistungen für die Gemeinde unter die Geistesgaben.

<sup>9</sup> ἀνάθεμα (klassisch ἀνάθημα) „Weihgeschenk“, dient in LXX zur Wiedergabe von ׀ַןִּׁ ׀ַןִּׁ „der Gottheit Überantwortetes“, Geweihtes oder Verfluchtes. Negativ: Num 21:1 usw. Der einzige außerbiblische Beleg für diese Bedeutung ist eine Fluchtafel aus Megara (1./2. Jh. n. Chr.), auf der zweimal das Verbum ἀναθεματίζω in der Bedeutung „verfluchen“ steht, außerdem auf der Rückseite am Schluß: ἀνάθεμα; R. Wünsch, Antike Fluchtafeln, KIT 20, 1912, Nr. 1; Deißmann, LvO 74.

<sup>10</sup> Andere nehmen an, diese Verfluchung sei wirklich gesprochen worden:

a) Man denkt an jüdische Verfluchung des Gekreuzigten (Schlatter 333), in Anlehnung an Dtn 21:23 (Gal 3:13); LXX: κωατηραμένος; Paulus: επικατάρατος; Hebr.: ׀ַןִּׁ ׀ַןִּׁ. Die Ableitung von Dtn 21:23 ist nicht naheliegend, auch dann nicht, wenn man in 4Q p Nah I 7f. eine Anspielung auf die Stelle findet (dem Alexander Jannäus wird vorgeworfen, daß er als erster Menschen lebendig an das „Holz“ hängen, d. h. kreuzigen ließ, während sich die Stelle ursprünglich auf das Aufhängen des Leichnams des Hingerichteten bezieht). Außerdem ist bei der ganzen Blickrichtung des Briefes ein spezieller Hinweis auf die Juden nicht wahrscheinlich. W. C. van Unnik, in: Christ and

V. 2: Die Kritik wird vorbereitet durch einen Rückblick auf die einstige Teilnahme der Adressaten am heidnischen Kult<sup>11</sup>. Sie sind hier pauschal als Heidenchristen behandelt, was der Zusammensetzung der Gemeinde entspricht. Der genaue Sinn der Anspielung ist strittig; Wortlaut und Konstruktion sind unklar (→ Anm. 2). Ist (ἀν)ήγεσθε ἀπαγόμενοι eine Anspielung auf den ekstatischen Charakter heidnischer Kulte<sup>12</sup>? Die Wortbedeutung von (ἀν)άγειν und ἀπάγειν ermöglicht keinen sicheren Schluß. Sicher ist damit gesagt, daß sie nicht ihrer selbst Herr waren; aber das kann sowohl allgemein das Beherrscht-Sein durch die Dämonen, die Akteure des heidnischen Kultes (→ 8<sup>1-6</sup> 10<sup>20</sup>), meinen als das Hineingerissen-Sein in die Ekstase<sup>13</sup>. Gegen die Deutung auf heidnische Ek-

Spirit in the New Testament (Festschr. C. F. D. Moule), 1973, 113 ff.: Christen konnten den irdischen Jesus als Fluch im Sinn von Gal 3<sup>12</sup> bezeichnen; aber das konnte nicht das letzte Wort sein. Darum fügte Paulus die Akklamation an den Erhöhten hinzu.

b) Weiß u. a.: Es kam vor, daß in der Ekstase tatsächlich Jesus verflucht wurde. Aber das kann man sich schwer vorstellen. Und die angeblichen heidnischen Parallelen (die Sibylle, die von der Inspiration bedrückt wird; Kassandra, die unter der Last ihres Wissens dem Apollo flucht; Allo, Spicq → 16<sup>22</sup>) sind keine. Phantastisch auch Schmithals 117 ff.: Die korinthischen Gnostiker verfluchen die σὰρξ des irdischen Jesus. Die verbreitete Behauptung, es habe Gnostiker gegeben, die (den irdischen) Jesus verfluchten, ist nicht zu belegen. Die beiden Stellen aus Origenes, die dafür angeführt werden, besagen etwas anderes:

Orig Cels VI 28 sagt nicht, daß die Ophiten Flüche gegen Jesus ausstoßen, sondern daß sie ihn faktisch verfluchen, indem sie ihn mit der Schlange gleichsetzen. Dasselbe steht in dem Fragment aus dem verlorenen Kommentar des Origenes, s. C. Jenkins, Origen on I Corinthians, JThS 16, 1909, 30: ἐστὶ τις αἰρεσις, ἥτις οὐ προσέεται τὸν προσόντα εἰ μὴ ἀναθηματίση τὸν Ἰησοῦν. καὶ ἡ αἰρεσις ἐκείνη ἀξία ἐστὶ τοῦ ὀνόματος οὐ ἡγάπησεν· ἐστὶ γὰρ ἡ αἰρεσις τῶν καλουμένων Ὀφειανῶν, οἵτινες οὐ θεμιτὰ λέγουσιν εἰς ἐγκώμιον τοῦ ὄψεως, δὲ ἐπικατάρατος ἐστὶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Siehe B. A. Pearson, Did the Gnostics curse Jesus?, JBL 86, 1967, 301 ff. Auch Iren Haer I 24, 4 trägt die Beweislast nicht (gegen N. Brox, BZ NF 12, 1968, 103 ff.).

Jene These wird durch die Tatsache widerlegt, daß die Korinther das Credo von Tod und Auferstehung Jesu problemlos anerkennen (15<sup>12</sup>). Daß Paulus hier „Jesus“ sagt, nicht „Christus“, ergibt sich einfach aus der Gegensatzbildung zum κύριος Ἰησοῦς. Der Gegensatz ist nicht κύριος und Ἰησοῦς, sondern κύριος und ἀνάθεμα. Lührmann 29 sagt mit Recht: Wer annimmt, daß Jesus in Korinth wirklich verflucht wurde, läßt V. 12 außer Betracht. Paulus setzt voraus, daß sie den Geist wirklich empfangen haben, also nicht so (ἀνάθεμα Ἰησοῦς) sprechen können. W. F. Albright und C. S. Mann, NTS 16, 1969/70, 271 ff. beseitigen das Problem durch die abenteuerliche Konjektur διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς λαλῶν λέγει Ἄνα ἀθὲ μαρὰν ἀθὰ Ἰησοῦς. T. Holtz, NTS 18, 1971/72, 365 ff.: Paulus meint nicht nur ein Wortbekenntnis, sondern den Glauben an Jesus überhaupt.

<sup>11</sup> Das ist eine Variation des Schemas Einst—Jetzt, → 611.

<sup>12</sup> Illustrationsmaterial liefert u. a. der Dionysos-Kult. Ferner: Lucian De dea Syria. Siehe Nilsson II Index s. v. Ekstase, Ekstatische Strömung, ἐνθουσιασμός, Orgien usw. Strabo X 466 ff.

<sup>13</sup> Athenag Suppl 26: καὶ οἱ περὶ τὰ εἰδωλα αὐτοῦς ἔλκοντες οἱ δαίμονες εἰσιν. Begleiterscheinungen der prophetischen Ekstase: Athenag a.a.O.; Lucian Jup Trag 30; Livius XXXIX 13, 12; TertullAdNat II 7.

stasen wird gern angeführt, daß dazu die Charakteristik der εἰδωλα<sup>14</sup> als „stumm“ nicht passe<sup>15</sup>. Aber das ist einfach ein traditionelles Attribut der jüdischen Polemik gegen die Bilder<sup>16</sup> und weist nur darauf hin, daß der heidnische Kult vergeblich ist, ja, an die Macht der Dämonen ausliefert, nicht aber, daß es bei ihm still zugeht<sup>17</sup>. Entscheidend für die Auslegung ist die Tatsache, „daß hier nicht ein Unterschied vom Heidentum hervorgehoben werden soll, sondern eine Analogie; ihr wißt ja aus eigener Erfahrung, wie willenlos der Mensch ist, wenn er in Gewalt eines πνεῦμα ist. Also es handelt sich in der ganzen Fragestellung nur um Ekstatiker, nicht um Menschen in normalem Zustande“ (Weiß).

Im Blick auf Kap. 15 ist anzumerken: Wenn Paulus die Korinther als ehemalige Mysten anspricht, traut er ihnen auch jetzt Mysteriendenken zu. Das bedeutet nicht, daß sie eine Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod haben. Die Mysterien übertragen Lebenskräfte für das Diesseits; sie verleihen Schutz vor Krankheit, Schicksalsschlägen. Eine Jenseits-hoffnung kann, muß aber nicht damit verknüpft sein<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> εἰδωλον: Zur griechischen Anschauung vom Wesen der Götterbilder vgl. Nilsson II 502ff. Diese heißen im Griechischen nicht εἰδωλα, sondern ἀγάλματα. εἰδωλον ist nicht das Bild, sofern es den Gott darstellt, sondern sofern es nur sein Bild ist. Außerdem bezeichnet εἰδωλον das schattenhafte Dasein der Verstorbenen (SophAi 126); Nilsson I 195f.; Büchsel, ThW II 373f. Wenn das Judentum das Wort zur Bezeichnung der Götterbilder macht, kennzeichnet es ihre Wesenlosigkeit. LXX übersetzt damit sowohl die Vokabeln für die Bilder (צַפּוּ, לִטּוּב, מִלְצָּ usw.) als auch für Götter (מִיִּלְמָּ usw.) als auch für die Abscheulichkeit des Bilderdienstes (מִיִּלְמָּ, קִרְשׁ usw.). Belege für den seltenen griechischen Gebrauch für Götterbilder (neben Polyb XXX 25, 13ff.): Bauer s. v.

<sup>15</sup> Dupont, Gnosis 149 Anm. 2: ἀπάγεσθαι ist nicht dasselbe wie ἀρπάζεσθαι 2Kor 12<sub>a</sub>. 4. Ausführlich K. Maly, 1Kor 12<sub>a</sub>, eine Regel zur Unterscheidung der Geister?, BZ NF 10, 1966, 82ff.: „Ihr wißt, daß ihr . . . immer wieder zu den stummen Götzen gebracht wurdet, (wie Gefangene) abgeführt.“ Der Ton liege auf dem Versklavtsein unter die „stummen“ Götzen, vgl. Dtn 28<sub>34</sub>: ἀπαγάγοι κύριός σε και τοὺς ἀρχοντάς σου . . . εἰς ἔθνος, ὃ οὐκ ἐπίστασαι σὺ και οἱ πατέρες σου, και λατρεύσεις ἐκεῖ θεοὺς ἑτέροις, ξύλοις και λίθοις. Aber diese Stelle entscheidet für den Sinn von ἀπάγειν nichts. Maly weiter: Paulus vermeide die direkte Gegenüberstellung von πρὸς τὰ εἰδωλα ἀγεσθαι und πνεύματι ἀγεσθαι im Blick auf Korinth, damit πνεύματι ἀγεσθαι nicht als Zwang verstanden werde. Er konfrontiere: einst an die stummen Götzen versklavt, jetzt befähigt, im Geist zu sprechen. δέ in V. 4 führe weiter: Die Tätigkeit des Geistes erschöpft sich nicht im gesprochenen Wort. — Mit dieser Auslegung sind die Akzente des Textes versetzt. „Stumm“ sind doch nicht die Teilnehmer am Kult!

<sup>16</sup> Hab 2<sub>18</sub>; Ps 113<sub>18</sub>; 3Makk 4<sub>18</sub>.

<sup>17</sup> Auch Lietzmann findet, daß das Attribut „stumm“ hier schlecht passe. Durchaus nicht!

<sup>18</sup> J. Kroll, Gott und Hölle, 1932, 500f. Isiskult: Apul Met XI 6; DittSyll 985 (Zulassungsbedingungen zu Mysterien, s. O. Weinreich, SAH 1919/16) → 15<sub>12</sub>. Charakteristisch das Schweigen der meisten Grabinschriften; vgl. W. Peek, Griech. Grabgedichte, 1960, 178 (Dionysospriesterin, Milet 3./2. Jh. v. Chr.).

V. 3<sup>19</sup>: Aus V. 2 ergibt sich, daß die Ekstase an sich kein Kriterium für das Walten des Geistes ist, sondern selbst eines solchen bedarf. Dieses ist gegeben in der κύριος-Akklamation<sup>20</sup>, die ihrerseits Wirkung des Geistes ist<sup>21</sup>. Sie hat eine feste Funktion im Kult; sie konstituiert ihn<sup>22</sup>. Paulus führt also nicht seine subjektive Erfahrung als Ekstatiker ins Feld<sup>23</sup> und diskutiert nicht die Phänomene als solche.

### 12<sup>a-31</sup> Vielfalt und Einheit der Geistesgaben<sup>23a</sup>

4 Es gibt Zuteilungen (oder: Unterschiede<sup>1</sup>) der Gnaden(gaben), aber: (es ist)  
 5 ein und derselbe Geist. Und es gibt Zuteilungen von Dienstleistungen, aber:  
 6 derselbe Herr. Und es gibt Zuteilungen von Wirkungen, aber: derselbe Gott,  
 7 der alles in allem (oder: in allen) wirkt. Jedem wird aber die Offenbarung  
 8 des Geistes zum Nutzen gegeben. Denn dem einen wird durch den Geist Weis-  
 9 heitsrede gegeben, einem anderen Erkenntnisrede, gemäß<sup>2</sup> demselben Geist,  
 9 einem anderen<sup>3</sup> Glauben in demselben Geist, einem anderen Heilungsgaben in  
 10 dem einen Geist, einem anderen Wunderwirkungen, einem anderen Pro-  
 10 phetie, einem anderen Unterscheidung von Geistern, wieder einem anderen  
 (verschiedene) Arten von Zungen(rede), einem anderen Übersetzung von Zun-  
 11 genrede. Das aber alles wirkt ein und derselbe Geist, der jedem besonders zu-  
 teilt, was er will.

V. 4–6 bilden eine stilistische und sachliche Einheit: Drei Sätze sind parallel gebaut und mit einem wuchtigen Schlußakzent versehen. Zu-

<sup>19</sup> Geschichte der Auslegung: G. de Broglie, RScRel 39, 1951/52, 253ff.

<sup>20</sup> Die „Homologie“, Röm 10<sup>9</sup>.

<sup>21</sup> Wie das Gebet (Röm 8<sup>26</sup>), so ist die Akklamation keine eigene Möglichkeit des Menschen. Doch wird durch den Geist, anders als in der Gnosis und der normalen Ekstase, das Subjekt nicht ausgelöscht — ein Punkt, den Paulus in Kap. 14 zur Geltung bringt. T. Holtz a.a.O. meint, daß die Korinther nach den πνευματικοί gefragt haben; Paulus antwortet mit einer Belehrung über die πνευματικά.

<sup>22</sup> Die Christen sind die, „die den Namen des Herrn anrufen“ 1s. κύριος Ἰησοῦς ist nicht Analogiebildung zu κύριος Καῖσαρ. Der Kaiser wird zwar bereits im 1. Jh. als „Herr“ bezeichnet; aber κύριος Καῖσαρ ist nicht kultische Akklamation (vgl. das Fehlen im Christenprozeß; Foerster, ThW III 1055f.), und im Milieu, in dem die christliche Akklamation entstand, spielte der Kaiserkult keine Rolle.

<sup>23</sup> Vgl. 2Kor 12<sup>11f.</sup>.

<sup>23a</sup> E. E. Ellis, NTS 20, 1973/74, 128ff.: πνευματικά und χαρίσματα sind nicht identisch; χαρίσματα kann alle Gaben bedeuten, πνευματικά nur Inspiriertes. H. Schürmann, Die geistlichen Gnadengaben in den paulinischen Gemeinden, in: ders., Ursprung und Gestalt (Ges. Aufs. I), 1970, 236ff.; U. Brockhaus, Charisma und Amt, 1972; S. Schulz, Die Charismenlehre des Paulus, in: Rechtfertigung (Festschr. E. Käsemann), 1976, 443ff.; F. Hahn, Charisma und Amt, ZThK 76, 1979, 419ff.

<sup>1</sup> Siehe die Erklärung.

<sup>2</sup> Bauer s. v. κατά II 5aδ.

<sup>3</sup> In V. 9 und 10 hat der westliche Text durchweg Asyndeton (von Zuntz 105ff. für ursprünglich erklärt: es sei teilweise auch bei den Alexandrinern „erhalten“).

grunde liegt eine triadische Formel: Gott — Herr — Geist. Solche Triaden finden sich im NT mehrfach. Die Reihenfolge ist noch frei<sup>4</sup>; sie wird dem Kontext angepaßt. Hier knüpft Paulus an das Stichwort πνευματικά an und gestaltet eine Klimax<sup>5</sup>. Man wird auch die Zuordnung der drei Begriffe χαρίσματα, διακονίαι, ἐνεργήματα zu Geist, Herr und Gott nicht als lediglich rhetorisch-beliebig ansehen dürfen<sup>6</sup>, sondern auch als sachlich bestimmt<sup>7</sup>. χαρίσματα ist als Wechselbegriff für πνευματικά dem Geist zugeordnet. διακονίαι wird bewußt mit κύριος zusammenspielen (vgl. 3s). Endlich ist die Verknüpfung von ἐνεργήματα und θεός durch den überschießenden Schlußpassus des dritten Satzes als sachhaltig erwiesen. Es handelt sich um eine Allmachtsformel, die jetzt auf die Gemeinde bezogen (und dadurch verchristlicht) wird<sup>8</sup>.

διαίρεσις kann „Zuteilung“ oder „Unterschied“ bedeuten. Die zweite Bedeutung wird durch Röm 12<sup>6</sup> (im parallelen Sachzusammenhang) nahegelegt. Aber hier spricht V. 11 für die erste<sup>9</sup>. χάρισμα tritt bei Paulus für χάρις ein, wenn die Differenzierung, nämlich die Zuteilung als individuelle Gaben an die einzelnen dargelegt wird<sup>10</sup>. Das Wort eignet sich schon von Hause aus zum Äquivalent für πνευματικά, da ja auch χάρις im Hellenismus den Sinn von übernatürlicher Kraft und Wirkung hat, also mit πνεῦμα verwandt ist<sup>11</sup>. Trotzdem wird die Wortwahl vom spezifisch paulinischen Gnadengedanken mitbestimmt sein, also eine kritische Komponente enthalten: Der Pneumatiker ist durch Gnade, was er ist. Nicht er, sondern die Gabe ist der Gegenstand der Theologie (21s). διακονία<sup>12</sup> ist

<sup>4</sup> 2Kor 13<sup>13</sup>; Eph 4<sup>4-6</sup>; 1Petr 1s. Von „Trinität“ kann noch nicht gesprochen werden, auch nicht angesichts Mt 28<sup>19</sup>. Der Geist ist keine Person. Weiß: „Die Dreiheit der Sätze ist nicht Ursache, sondern Wirkung der . . . Trias-Formel (II 13<sup>13</sup>).“

<sup>5</sup> Hinführung einer Reihe zu Gott als Zielpunkt: 3sa.

<sup>6</sup> So Lietzmann. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Rhetorik mitspielt, hier mit der im Hellenismus beliebten Endung -μα, s. Bl-Debr 488s (Weiß: Anordnung a b a).

<sup>7</sup> Heinrici; I. Hermann, Kyrios u. Pneuma, 1961, 71ff.

<sup>8</sup> Vgl. Eph 1<sup>11</sup>. ἐν πᾶσιν ist von Hause aus neutrisch; man kann aber fragen, ob es nicht Paulus als maskulinisch versteht.

<sup>9</sup> διαίρουσιν ἐκάστῳ ὡς βούλεται. Der scheinbare Widerspruch, daß in V. 4-6 die Gaben trinitarisch verteilt sind, in V. 11 dagegen der eine Geist alle Wirkungen hervorruft, ist in Wirklichkeit keiner. Auch V. 4-6 sind auf Einheit des Bewirkers und Vermittlers der Gaben angelegt. Der Geist ist nichts anderes als die Manifestation des Herrn, der seinerseits das Heil Gottes ist. διαίρεσις enthält den Hinweis sowohl auf die Übereignung als auf die Vereinzelnung, vgl. die Sach-Parallele Röm 12<sup>6</sup>; Bultmann, Theol 326. Vorausgesetzt ist, daß jeder Gläubige eine, und zwar seine Gabe besitzt. Das ergibt sich aus der Nennung des Herrn und Gottes neben dem Geist: Durch den Herrn ist das Heil allen geschenkt — durch den Gott, der „alles“ bewirkt und allen schenkt. Wieder wird ein kritischer Sinn sichtbar: Pneumatiker sind nicht (mehr!) herausgehobene Einzelne. Der korinthische Individualismus wird destruiert.

<sup>10</sup> χάρισμα kann aber auch mit χάρις synonym sein: die Heilstat, 2Kor 1<sup>11</sup>; Röm 5<sup>15</sup> 6<sup>23</sup>. Hier sind χάρισμα und φανέρωσις τοῦ πνεύματος V. 7 sachlich dasselbe (Lührmann 27f.).

<sup>11</sup> Wetter, Charis 168ff.

<sup>12</sup> → 16<sup>18</sup>; 2Kor 5<sup>1st</sup>. 11s 4<sup>1</sup> 6<sup>1st</sup>; Röm 11<sup>13</sup>.

von Hause aus ein profaner Begriff<sup>13</sup>. Man muß dem Wort die Allgemeinheit seiner Bedeutung lassen<sup>14</sup>. Der wesentliche Punkt ist gerade, daß alltägliche Dienstleistungen jetzt den anerkannten, supranaturalen Geistphänomenen gleichgestellt werden<sup>15</sup>. Paulus orientiert sich also nicht mehr an den Phänomenen, sondern an der Gemeinde als dem Zielpunkt des Waltens des Geistes. Er zeigt dem nicht ekstatisch begabten Gläubigen, daß und wie ihm das „Seinige“ zugeteilt ist. Damit wird diesem die Gnade zum Schlüssel seines Selbstverständnisses und Verhaltens zu den Brüdern.

ἐνεργήματα: vgl. Gal 2<sup>8</sup>; Phil 2<sup>18</sup>, → V. 9. 10 (synonym mit χάρισματα).

V. 7 kann als Zusammenfassung von V. 4-6 (Rob-Pl) oder als Überschrift von V. 8-10 (Weiß) angesehen werden. Der Unterschied ist nur ein solcher des Akzents: Im ersten Fall zeigt V. 7 deutlich, daß die triadische Differenzierung als Aufweis des Ursprungs und Wesens der Gaben gemeint ist, nicht als schematische Aufspaltung in drei verschiedene Ursprungsorte: Jetzt ist wieder der Geist der alleinige Spender aller Gaben. Im zweiten Fall wird der Doppelgesichtspunkt festgestellt: Einheit in der Differenzierung<sup>16</sup>. Betont ist nicht ἕκαστος<sup>17</sup>, sondern πρὸς τὸ συμφέρον, also der Gesichtspunkt der οἰκοδομή<sup>18</sup>. Der Genitiv τοῦ πνεύματος kann als subjektiver (Heinrici, trotz 2Kor 4<sup>8</sup> φανέρωσις τῆς ἀληθείας) oder objektiver (Rob-Pl) verstanden werden, also a) die vom Geist geschenkte Offenbarung oder b) der von der Offenbarung geschenkte Geist.

Die Aufzählung V. 8-10 ist unsystematisch. Eine gewisse Gruppierung ist dennoch zu erkennen: a) V. 8; b) V. 9-10a; c) V. 10b<sup>19</sup>; vgl. die Gliederung durch ἑτέρω — ἄλλω.

Der Geist erscheint einerseits als Ursache (διὰ τοῦ πνεύματος)<sup>20</sup>, teils als Norm (κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα)<sup>21</sup>, ohne daß man den Unterschied streng

<sup>13</sup> διακονία wird in erster Linie von der Bedienung bei Tisch verwendet. Positiv gebraucht es Plato vom Staats-Dienst. In LXX ist die Wortgruppe bedeutungslos. Jos gebraucht es auch für den Priesterdienst; aber das ist selten. NT: vgl. Mt 25<sup>43-44</sup>; Lk 22<sup>26</sup>. Paulus bezeichnet die Kollekte als διακονία 2Kor 8<sup>41</sup>.

<sup>14</sup> Man darf es nicht auf ein definiertes Amt deuten; vgl. → V. 28. E. Schweizer, Gemeinde und Gemeindeordnung im NT, 1962, 157 ff.

<sup>15</sup> J. Brosch, Charismen und Ämter in der Urkirche, 1951, 25 bestreitet vergeblich, daß für Paulus jede Leistung für die Gemeinde ein χάρισμα sei.

<sup>16</sup> Da die Einheit nicht von den Phänomenen her oder von der Leistung der einzelnen aus hergestellt ist, sondern vom Gabecharakter.

<sup>17</sup> Obwohl in der Tat vorausgesetzt ist, daß jeder Christ seine Gabe hat, vgl. V. 11; Röm 12<sup>3ff.</sup>

<sup>18</sup> → 6<sup>13</sup> 10<sup>23</sup>; gemeint ist also: τῇ ἐκκλησίᾳ, vgl. die Bedeutung des „Aufbauens“ V. 13 ff. und Kap. 14. Weiß meint, ἕκαστος sei mindestens ebenso betont; der Ausdruck sei verkürzt; bei ἕκαστῳ fehle die Nuance: dem einen das, dem anderen das. Aber der Ausgang ist zunächst nicht das Verteilungsverfahren, sondern das Schenken, die Gabe. Fern liegt das griechische Motiv: πάντα οὐ πᾶσιν οἱ θεοὶ διδῶσιν.

<sup>19</sup> Bl-Debr 306. Zu schematisch Rob-Pl (auf Grund ihrer Auffassung von V. 7): V. 8-10 erläutern ἕκαστῳ, V. 13 ff. erläutern τὸ συμφέρον.

<sup>20</sup> Trotz der personifizierenden Ausdrucksweise gilt der Geist nicht als Person.

<sup>21</sup> Bachmann. Lietzmann hält die beiden Präpositionen für gleichbedeutend.

nehmen dürfte<sup>22</sup>. Die Gliederung  $\psi$  μέν — ἄλλω δέ scheint nahezulegen, zwischen λόγος σοφίας<sup>23</sup> und λόγος γνώσεως einen Unterschied zu suchen. Doch widerspricht dem der Sprachgebrauch des ganzen Briefes<sup>24</sup>. Beides ist die Gabe, belehrend (enthüllend 14<sup>24f.</sup>) zu reden<sup>25</sup>. πίστις ist hier eine besondere Gabe neben anderen, also nicht der Glaube, sondern offenbar die Fähigkeit, Wunder zu tun<sup>26</sup>, also verwandt mit den χαρίσματα<sup>27</sup> λαμάτων<sup>28</sup>. Der Wechsel von ἐν τῷ αὐτῷ zu ἐν τῷ ἐνί ist lediglich rhetorisch.

Auch ἐνεργήματα δυνάμεων ist verwandt: δυνάμεις sind Wundertaten. Statt χαρίσματα steht das allgemeine ἐνεργήματα, im Anklang an V. 6, wie ja auch δυνάμεις allgemeiner ist als λάματα<sup>29</sup>. Das Wesen der προφητεία wird durch Kap. 14 anschaulich gemacht, διάκρισις πνευμάτων wird durch 14<sup>24f.</sup> erklärt, Zungenrede (und Übersetzung derselben) wieder durch Kap. 14. Es dürfte kein Zufall sein, daß diese Gabe als letzte aufgeführt wird: Sie ist die, die in Korinth am höchsten geschätzt wird, gerade weil sie unverständlich ist. Sie gilt offenbar als die Beherrschung der Himmelsprache (vgl. 13<sup>1</sup>). Paulus deutet schon durch die Reihenfolge der Aufzählung seine Kritik an<sup>30</sup>.

V. 11 nimmt V. 6 und 7 auf und rundet ab. ἕκαστος hat verstärkten Ton. καθὼς βούλεται unterstreicht den freien Gnadencharakter der Begabung. Damit ist dem Pneumatiker jede Selbstmächtigkeit abgesprochen. Mit der Akzentsetzung „ein Geist“ bereitet Paulus das Thema des nächsten Abschnitts vor: „ein Leib“<sup>31</sup>. Durch diese Gedankenverbindung wird deutlich, daß sich das Geistverständnis des Paulus von der Verknüpfung des

<sup>22</sup> Bauer s. v. κατά II 52d: „auf Grund von“, „durch“. κατά ἀποκάλυψιν Gal 2s.

<sup>23</sup> Aesopica 213<sup>1</sup> P: τύχη ἐχαρίσατο αὐτῷ λόγον σοφίας.

<sup>24</sup> → 1s 1s<sup>1</sup> 2s 14s; Kol 2s. Gegen die Behauptung, γνώσις sei bei Paulus weniger als σοφία, vgl. 8<sup>18</sup>. 13s. Bultmann, ThW I 707 Anm. 73. Falsch schematisiert Weiß: γνώσις bezeichne den Inhalt der Prophetie; ein λόγος γνώσεως sei etwa 15<sup>22f. 30f.</sup>; σοφία weise in den Bereich der διδασχῆ: 6s. Vielmehr ist 2s ein Beispiel einer Weisheitsrede.

<sup>25</sup> Die Gabe, die man nach 2Kor 10<sup>10</sup> (vgl. dazu 11s) an Paulus vermißt. Man bestreitet also, daß er ein echter Pneumatiker ist.

<sup>26</sup> 13s; Bultmann, ThW VI 206.

<sup>27</sup> Der Singular ist schlecht bezeugt.

<sup>28</sup> Antike Heilungswunder: Bekannt ist vor allem Epidaurus. Quellen: G. Delling, Antike Wundertexte (KIT 79), 1960. Oepke, ThW III 205ff.

<sup>29</sup> Oder denkt Paulus speziell an Exorzismen, die ja bewußt von den Krankenheilungen abgehoben werden, nicht nur in den Synoptikern (indirekt auch bei Johannes, wo keine Exorzismen erzählt sind; in Epidaurus ebenfalls nicht)? ἐνέργεια/ἐνεργεῖν bezeichnet im AT und NT fast immer das Walten göttlicher (oder dämonischer) Kräfte; s. Bertram, ThW II 649f.

<sup>30</sup> Lietzmann spricht von „Glossolie der Engel“. Der Ausdruck ist unglücklich. Wenn der Glossolie die Himmelsprache spricht, dann die den Engeln „natürliche“ Sprache. G. Dautzenberg, BZ NF 15, 1971, 93ff. gibt Belege für διακρίνειν „auslegen“, „deuten“. Die Deuteterminologie der LXX bevorzugt Bildungen mit κρίνειν. Also nicht „Unterscheidung der Geister“, sondern „Deutung der Geistesoffenbarungen“.

<sup>31</sup> I. Hermann 76ff.: Grundlage ist die Einheit von Christus und Pneuma, die im ganzen Abschnitt vorausgesetzt ist.



Geistes mit der Gemeinde her erschließt. S. Schulz klassifiziert die Charismata in kerygmatische, diakonische, pneumatisch-ekstatische und kybernetische. „Die Charismenlehre des Paulus ist die bewußte und bleibende Alternative zum Amts-, Rechts- und Ordnungsdenken der religiösen Antike (Judentum, Judenchristentum, Heidentum und Frühkatholizismus) und als solche die direkte ekklesiologische Entsprechung zur Rechtfertigungsbotschaft.“<sup>31a</sup> — Das ist mir nicht verständlich!

12 Denn wie der Leib einer ist, aber viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes  
 13 aber, obwohl es viele sind, ein Leib sind, so ist auch Christus. Denn wir alle  
 sind ja auch in einem Geist in einen Leib getauft, ob Juden, ob Griechen,  
 14 ob Sklaven, ob Freie<sup>1</sup>, und wir sind alle mit einem Geist getränkt. Denn der  
 15 Leib ist ja auch<sup>2</sup> nicht ein Glied, sondern viele. Falls der Fuß sagt: Weil ich  
 keine Hand bin, gehöre ich nicht zum Leib, so gehört er deswegen doch zum  
 16 Leib<sup>3</sup>. Und wollte das Ohr sagen: Weil ich kein Auge bin, gehöre ich nicht zum  
 17 Leib, so gehört es deswegen doch zum Leib. Wenn der ganze Leib Auge wäre<sup>4</sup>,  
 wo bliebe das Gehör? Wenn er ganz Gehör wäre, wo bliebe der Geruch?  
 18 Nun aber hat Gott die Glieder am Leib eingesetzt, jedes einzelne von ihnen,  
 19.20 wie er wollte. Wenn sie aber alle ein Glied wären, wo bliebe - der Leib? Nun  
 21 aber sind viele Glieder, aber ein Leib. Das Auge kann nicht zur Hand sagen:  
 Ich brauche dich nicht, oder wiederum das Haupt zu den Füßen: Ich brauche  
 22 euch nicht, sondern gerade die Glieder des Leibes, die als besonders schwach  
 23 gelten, sind um so nötiger<sup>5</sup>. Und die Teile des Leibes, die wir für besonders  
 unehrbar halten, denen erweisen wir besondere Ehre, und unsere unanständigen  
 24 (Glieder) haben (oder: erhalten) besondere Wohlانständigkeit; unsere  
 anständigen aber haben das nicht nötig. Sondern Gott hat den Leib so zu-  
 25 sammengesetzt, daß er dem, das Mangel leidet<sup>6</sup>, besondere Ehre gab, damit  
 keine Spaltung im Leib sei, sondern die Glieder einträchtig für einander sor-  
 26 gen. Und wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied ge-  
 27 ehrt wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid der Leib Christi und,  
 28 einzeln genommen, Glieder. Und die einen hat Gott in der Gemeinde ein-  
 gesetzt erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern, dann  
 Wunder, dann Gaben, zu heilen, Hilfeleistungen, Verwaltungsleistungen, Arten  
 29 von Zungen(rede). Sind etwa alle Apostel? etwa alle Propheten? etwa alle

<sup>31a</sup> S. Schulz a. a. O. 454.

<sup>1</sup> Solche Viererreihen finden sich in der hellenistischen Prosa: Ditt Or 383, 172. 194 (μήτε — μήτε); H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde, AAG III Nr. 60, 1964, 152.

<sup>2</sup> καὶ γάρ: Bl-Debr 452<sub>3</sub>; καὶ geht auf den ganzen Satz.

<sup>3</sup> „So ist das kein Grund, daß er nicht . . .“ παρὰ τοῦτο: Bl-Debr 236<sub>5</sub>; εἶναι ἐκ: Bauer s. v. ἐκ 4aδ.

<sup>4</sup> Irrealis, vgl. ἦν V. 19.

<sup>5</sup> τὰ δοκοῦντα: zur Wortstellung (vor Subjekt) vgl. Röm 8<sub>19</sub>; Bl-Debr 474<sub>5a</sub>.

<sup>6</sup> V. l. ὑστεροῦντι „das nachsteht“: P 46 D G R.

- 80 Lehrer? (Τυν) etwa alle Wunder? Haben alle Gaben, zu heilen? Sprechen etwa alle mit Zungen? Können etwa alle übersetzen?
- 81 Strebet aber nach den höheren Gaben! Ich zeige euch einen noch ausgezeichneteren Weg.

Dieser Abschnitt wird vom Bild des Körpers als Organismus beherrscht. Dieses ist zunächst volkstümlich<sup>7</sup>; es wird dann von der Philosophie aufgenommen, besonders von der Stoa<sup>8</sup>.

V. 12: Freilich ist nun umstritten, ob Paulus das Bild rein als solches verwendet oder ob der eigentliche Sinn von „Leib Christi“ (= Kirche) einwirkt. Auf die zweite Deutung scheint der Bruch zwischen V. 12<sub>a</sub> und 12<sub>b</sub> hinzuweisen<sup>9</sup>: Hier scheint für das Bild von einem Leibe die Sache selbst, der Leib Christi, einzutreten<sup>10</sup>. Andererseits ist zu fragen, wie viel man dem Ausdruck abfordern darf: Handelt es sich nicht einfach um verkürzte Ausdrucksweise<sup>11</sup>?

Die Grundlage der neueren Diskussion bildet E. Käsemann, Leib und Leib Christi, 1933, mit der These (S. 159), der eigentliche Gedanke des

<sup>7</sup> Am besten bekannt ist die Fassung der Fabel des Menenius Agrippa Livius II 32; DionHal VI 86. Das Bild wird auch sonst auf politische Verhältnisse angewandt: Curtius Rufus X 61<sub>g</sub>.: Das Reich ist der Körper, der Herrscher das Haupt, die Provinzen sind die Glieder. JosBell IV 406. W. Nestle, Die Fabel des Menenius Agrippa, Klio 21, 1927, 350ff.

<sup>8</sup> Auch hier wird das Bild auf die Politik bezogen: CicOff III 5,22; SenDe ira II 31<sub>7</sub>; mit dem Gedanken der συμπάθεια verknüpft M Ant V 26 (→ V. 88). Eigentlich philosophisch, von der Einheit der Menschen und Götter: Epict II 5<sub>1st</sub>. 10<sub>st</sub>. 23f.; SenEpist 95<sub>1a</sub>: „omne hoc, quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis magni. natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret. haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit.“ M Ant II 1; VII 13: οὐδὲν ἔστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, so verhalten sich in getrennten Wesen τὰ λογικά πρὸς μίαν τιὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα. μᾶλλον δέ σοι ἡ τοῦτου νόησις προσπεσείται, ἐὰν πρὸς ἑαυτὸν πολλάκις λέγῃς, ὅτι 'μέλος' εἰμι τοῦ ἐκ τῶν λογικῶν συστήματος. ἐὰν δὲ διὰ τοῦ βῶ στοιχείου 'μέρος' εἶναι ἑαυτὸν λέγῃς, οὕτω ἀπὸ καρδίας φιλεῖς τοὺς ἀνθρώπους. Epict II 10<sub>1st</sub>.: . . . πολίτης εἶ τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ . . . μηδὲν ἔχειν ἴδια συμφέρον, . . . ἀλλ ὡσπερ ἂν, εἰ ἡ χεὶρ ἢ ὁ πούς λογισμὸν εἶχον καὶ παρηκολούθουν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ, οὐδέποτε ἂν ἄλλως ὤρμησαν ἢ ὠρέχθησαν ἢ ἐπανενεγκόντες ἐπὶ τὸ ὅλον. Christl.: 1Clem 37<sub>s</sub>.

<sup>9</sup> Lietzmann: „Für Pls ist dies aber nicht bloß ein Gleichnis, sondern eine mystische Wahrheit. Daher der Gedankensprung in 12b<sub>ff</sub>. Die bloße Fortführung des Gleichnisses müßte lauten: ‚Ebenso bilden die verschiedenen Glieder der Gemeinde einen einheitlichen Leib‘ — dann erst das mystische: ‚und zwar den Leib Christi‘. Statt dessen sagt Pls kurz ‚so ist es auch mit Christus‘ und begründet nun zunächst die Tatsächlichkeit der mystischen Vorstellung“: V. 12.

<sup>10</sup> Man darf aber nicht durch Kombination mit 11<sub>1a</sub> einlesen, Christus sei zugleich das Haupt und das Ganze des Leibes. Diese Vorstellung herrscht erst im Kol und Eph. Im 1Kor gibt es nur den „Leib Christi“ = die Kirche.

<sup>11</sup> Weiß, H. Schlier, Christus und die Kirche im Epheserbrief, 1930, 40f.: Es liege lediglich Bildsprache vor. οὕτως καὶ ὁ Χριστός heißen: „So steht es auch dort, wo Christus ist.“

Abschnittes sei der von der Kirche als dem Christusleib. Der Organismusgedanke sei lediglich ein Hilfsgedanke.

V. 13<sup>12</sup> weist in der Tat in die Richtung der Annahme, daß nicht nur ein Bild vorliegt, sondern der „eigentliche“ Gebrauch. Das wird zwar noch nicht zwingend durch den Ausdruck gefordert, daß wir getauft seien εἰς ἓν σῶμα<sup>13</sup>. Wohl aber weist der Gedanke und die Gedankenführung dahin<sup>14</sup>. Denn hier ist nur von der Einheit die Rede, die durch die Aufhebung der (physischen und sozialen) Unterschiede zwischen den Gläubigen hergestellt ist. Dieser Gedanke ist nicht vom Bild des Organismus her zu gewinnen. Denn dieses ist darauf angelegt, die Zusammengehörigkeit des Verschiedenen einzuprägen<sup>15</sup>. So ist die Störung in der Gedankenführung ein Hinweis für die Interpretation: Der Christusleib ist in Beziehung auf die „Glieder“ präexistent<sup>16</sup>. Die Eingliederung in ihn geschieht durch die Taufe<sup>17</sup>. Diese bewirkt die eschatologische<sup>18</sup> Aufhebung der menschlichen Unterschiede<sup>19</sup>: In Christus sind sie nicht mehr vorhanden, also: in seinem Leibe, in der Kirche<sup>20</sup>.

Ab V. 14 dominiert allerdings das Bild vom Körper. Das bedeutet sachlich, daß der Ton jetzt wieder (entsprechend V. 4-11) auf der Differenzierung liegt<sup>21</sup>. Lietzmann bemerkt zutreffend, daß die Ausführung des Bildes (wie meist bei Paulus) nicht glücklich ist, weil — anders als bei

<sup>12</sup> Weiß: ein Vierzeiler, gegliedert a b b a; zwischen a — a besteht reimartiger Anklang, zwischen b — b Anaphora.

<sup>13</sup> Der Ausdruck scheint zu besagen, daß der Leib schon vorhanden ist, wenn die Gläubigen durch die Taufe in ihn aufgenommen werden; das entspricht der herrschenden Raum-Vorstellung. Anders F. Mußner, Christus, das All und die Kirche im Epheserbrief, 1955, 125 ff.: Der Ausdruck habe nicht lokalen, sondern finalen oder konsekutiven Sinn: Die Taufe bewirkt die Gemeinschaft. Cerfaux, Église 207 ff. will den Ausdruck entsprechend den sonstigen Verbindungen von βαπτίζεω mit εἰς verstehen: "Le baptême se fait dans un seul Esprit, nous consacrant à un seul et même corps, le corps du Christ avec lequel il nous identifie mystiquement." Mystisch!

<sup>14</sup> Lietzmann: εἶτε Ἰουδαῖοι κτλ. unterbreche störend den Gang der Beweisführung. Sie ziele ja auf Einheit; am rechten Platz sei der Passus Gal 3<sup>27</sup>; Kol 3<sup>11</sup>. Hier ist die Intention des Passus verkannt.

<sup>15</sup> Käsemann, Leib 159 ff.: Nach V. 4<sup>12</sup> erwarte man, der Christusleib sei die Einheit der Charismen; aber abrupt konstituieren die Christen den Leib. Das ist nur verwunderlich, wenn man zuvor die Charismen zu Hypostasen emporerklärt hat.

<sup>16</sup> D. h. die Kirche entsteht nicht durch den Entschluß und Zusammenschluß von Menschen, sondern macht diesen erst möglich.

<sup>17</sup> Vgl. 10<sup>12</sup>.! Ist mit ἐποτίσθημεν auf das Abendmahl angespielt?

<sup>18</sup> Und gerade nicht empirisch!

<sup>19</sup> Gal 3<sup>28</sup>; 1 Kor 7<sup>12</sup>. M. Bouttier, NTS 23, 1976/77, 1 ff.: Der Passus ist (gegen Lietzmann) kontextgemäß als Charakteristik des „Leibes“.

<sup>20</sup> Die „realistische“ Deutung wird durch V. 7 und Röm 12<sup>4f</sup>. bestätigt. K.-F. Weiß, ThLZ 102, 1977, 418 zum Verhältnis von Leib Christi und Gottesvolk (A. Oepkel): „Als ‚Leib Christi‘ ist die Kirche das ‚Volk Gottes‘, nicht umgekehrt.“

<sup>21</sup> μέλος: Horst, ThW IV 559 ff.

Livius/Menenius Agrippa kein Grund für die Unzufriedenheit der Glieder besteht<sup>22</sup>.

Weiß meint, die Spitze in V. 15f. sei zunächst „nicht gegen den Hochmut bevorzugter Glieder“ gerichtet, „sondern gegen die allzu geringe Selbstschätzung geringerer“. V. 21-25 richten sich dann gegen die Bevorzugten. Nun gibt es in Korinth eindeutig Starke, die sich über die Schwachen erheben, und wohl auch Minderwertigkeitsgefühle der Nicht-Pneumatiker. Aber vom Bilde her<sup>23</sup> liegt doch näher, daß sich Paulus gegen die Distanzierung einzelner vom „Leibe“, also gegen enthusiastischen Individualismus wendet<sup>24</sup>.

V. 17: Weiß: „Nur an das 2. Beispiel angehängt die Erwägung, wie unvollständig der Organismus sein würde, wenn er ganz nur aus einem Organ bestände.“<sup>25</sup> ἀκοή und ὀσφρησις können nicht nur die Wahrnehmung, Hören und Riechen, bezeichnen, sondern auch die Organe, Ohr und Nase<sup>26</sup>.

In V. 18 wird die Ausführung des Bildes unterbrochen. Diesem würde jetzt ein Hinweis auf die Zweckmäßigkeit des Körperbaus und die Notwendigkeit der Zusammenarbeit entsprechen. Stattdessen verweist Paulus auf den Willen Gottes (vgl. 15<sup>38</sup>). Das Bild besitzt für ihn keine eigene Gewichtigkeit.

<sup>22</sup> Bei Menenius Agrippa richtet sich die Empörung gegen den Magen, der nicht zu arbeiten, sondern nur zu genießen scheint. Lietzmann noch: „Und ihre Folgerung, daß sie ‚nicht zum Leibe gehörten‘, ist ziemlich seltsam.“ Hier schlägt in der Tat die Anwendung in das Bild hinein. Aber die psychologische Auswertung durch Lietzmann ist schwerlich richtig: In Korinth habe man gemeint, jeder Gläubige müsse alle Charismen besitzen, und man habe das Zungenreden zum Kriterium des Christseins gemacht. Man habe befürchtet, nicht zur Gemeinde zu gehören, wenn man die Gabe des Zungenredens nicht besitze. Das ist dem Text nicht zu entnehmen. Vielmehr ist festzuhalten, daß die Pointe durchweg gegen die schwärmerische Vereinzelung gerichtet ist — in Kap. 12 ebenso wie in Kap. 11.

<sup>23</sup> Fuß und Hand: Epict II 10<sup>4</sup> usw. Ohr und Auge: „anaphorisch und epiphorisch, sogar assonierend (πούς—οὄς)“ (Weiß).

<sup>24</sup> Gegen Weiß: Die Polemik richtet sich nicht dagegen, daß sich ein Glied als das Ganze fühlt und von anderen dafür gehalten wird. Das ist aus V. 20 nicht zu entnehmen. Zu παρά τοῦτο s. Weiß: „wegen dieses Umstandes“, also: „jener Umstand ist kein Grund, daß er nicht zum Leibe gehörte“. „Die Negation ist verdoppelt, weil οὐκ ἔστιν (Wiederaufnahme von οὐκ εἶμι) ein zusammengehöriger Ausdruck ist.“ Philo Gig 9: ἀλλ’ οὐ παρ’ ὄσον (sofern) ἀδύνατος ἡ ἕψις ψυχῶν φαντασιωθῆναι τύπους, διὰ τοῦτ’ οὐκ εἰσιν ἐν ἀέρι ψυχαί. 2Thess 3<sup>6</sup>; Theophil Ad Autol I 2: οὐ παρά τὸ μὴ βλέπειν τοὺς τυφλοὺς ἤδη καὶ οὐκ ἔστιν τὸ φῶς τοῦ ἡλίου φαῖνον.

<sup>25</sup> Lietzmann: „Klar wird es (sc. das Bild) erst mit V. 17, wo auf die Pneumatiker gezielt wird, die eine Unterordnung unter die Gemeindefürsorge ablehnten.“ Aber das Bild ist in V. 17 als solches nicht besser angelegt als in V. 18.; deutlicher ist aber die Tendenz gegen pneumatische Emanzipation.

<sup>26</sup> Siehe Bauer s. vv. Vgl. den Ausdruck εἰσφέρειν εἰς τὰς ἀκοάς Act 17<sup>30</sup>, vgl. Soph Ai 149; Hebr 5<sup>11</sup>; 2Tim 4<sup>2</sup>, vgl. 4; Lk 7<sup>1</sup>. ὀσφρησις neben ἀκοή MAnt X 35; Diog Laert VI 39: γλῶσσα, ὀσφρησις, ἀκοή.

Merkwürdig sind auch V. 19 und 20<sup>27</sup>: In V. 19 liegt der Ton wieder auf der Differenzierung; dieser Akzent wird gewonnen durch die Vertauschung von μέλος und σῶμα. Die rhetorische Frage ποῦ τὸ σῶμα; erklärt Weiß: „Der Begriff des Leibes wäre aufgehoben.“ Das ist sachlich richtig, aber zu fern vom Bild: Wäre das noch ein Körper? In V. 20 gleitet dann aber der Ton wieder auf die Einheit hinüber<sup>28</sup>.

V. 21 setzt den Dialog der Glieder fort<sup>29</sup>. Die Reihenfolge Auge — Kopf scheint beliebig zu sein<sup>30</sup>. Beide sind allgemein als die beiden hervorragendsten Körperteile anerkannt. οὐ δύναται: Weiß: Es wäre κατὰ φύσιν unmöglich. Nein, sondern einfach: widersinnig.

V. 22: Weiß meint, der Ausdruck τὰ δοκοῦντα passe hier nicht so gut wie ἡ δοκοῦμεν in V. 23; denn über Stärke und Schwäche bestehe ja kein Zweifel; es handle sich also um eine ganz richtige Meinung. In der Tat ist der Ausdruck verkürzt für: die Glieder, die, weil sie schwächer sind, für weniger wertvoll gelten; aber: sie sind notwendig<sup>31</sup>.

In V. 23 wird sichtbar, worauf V. 22 hinauswill: eine Art Apologie für die schwächeren Teile durch den Hinweis auf das „natürliche“ Verhalten zu ihnen, nämlich die Kompensation durch die Sitte<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Zum Bild vgl. Cic Off III 5, 22.

<sup>28</sup> Zusammenarbeit von Teil und Ganzem im Universum: MAnt II 3.

<sup>29</sup> Stil (Parallelismus mit Epiphora): Weiß.

Weiß (→ V. 14): V. 14-20 richteten sich an die weniger Bevorzugten, V. 21-23 nun an die Begabteren, die auf die anderen hinuntersahen. Er begründet diese Deutung aus dem Gebrauch des Bildes: Bisher sprachen untergeordnete zu ranghöheren Gliedern. Aber: Hat sie Paulus als Untergeordnete angesehen und als solche in das Bild eingesetzt? Offenbar ist doch seine Pointe die Gleichberechtigung — auch im Sinne des Bildes, wie er es versteht, vgl. V. 17. Jetzt (V. 21ff.) sprechen in der Tat bevorzugte Glieder, aber wieder nur um der Pointe willen. Vgl. den Stilwechsel: Dort sprachen die Glieder miteinander: Sie emanzipierten sich.

<sup>30</sup> Und: daß das Auge mit der Hand, der Kopf mit dem Fuß zusammenspielen. Die einzelnen Glieder könnten ausgetauscht werden.

<sup>31</sup> Weiß. Es ist aber zu viel eingelesen, wenn er annimmt, Paulus stelle hier auf stoische Weise δόξα und ἀλήθεια (s. Epict Index s. v. ἀλήθεια) einander gegenüber. Bei aller stoischen Färbung ist Paulus hier, wie immer, am Philosophischen als solchem desinteressiert bzw. nicht damit vertraut. Schon V. 22 denkt in der Richtung von V. 23: Es geht um den Gedanken der Kompensation als Hinweis auf das Verhalten.

<sup>32</sup> In ἀσθενής — ἀτιμότερος — ἀσχήμων ist weder eine Klimax zu suchen noch eine definierte Einteilung in Kategorien (mit Heinrich); anders Weiß: ἀτιμότερα weist auf den Rumpf, ἀσχήμωνα auf die pudenda. ἀσχήμων sexuell: DioChrysOr 23[40], 29; Gen 34; Dtn 24; Sus 63 Th; vgl. das Subst. Ex 20<sup>26</sup>; Apk 16<sup>16</sup>. τιμὴν περιτιθέναι: Est 1<sup>30</sup>; Prv 12<sup>6</sup>. ἔχει deutet Weiß von seiner stoisierenden Tendenz aus: Sie haben sie schon. Dem Gedankengang (Kompensation) entspricht besser: Sie erhalten sie (mit Lietzmann). Phaedr IV 16s: „naturae partes veste quas celat pudor.“ Der Grundsatz erscheint noch in der kynischen „Schamlosigkeit“, der Protestform der Darstellung des naturgemäßen Lebens.

Die Gedankenführung verläuft nicht so, daß sich Paulus theoretisch einen Augenblick auf die Seite der Nicht-Pneumatiker stellt. Er argumentiert von der Voraussetzung her, daß alle Charismatiker sind<sup>33</sup>.

V. 24f.: Daß der Körper — aus den Elementen — „zusammengemischt“ wird, ist beliebte, u. a. stoische Ausdrucksweise<sup>34</sup>. Oben erklärte Paulus: Der Mensch gleicht die natürlichen Unterschiede von stark und schwach usw. aus, und das ist ein Vorbild für das Verhalten in der Gemeinde. Jetzt sagt er: Es ist Gott, der ausgleicht, also faktisch: die Natur. Der Ausgleich zwischen beiden Aussagen ist nicht schwierig: Die Natur weist auf das richtige Verhalten hin, → 11 14.

V. 25 deutet das Bild nur noch an (σῶμα), zieht das Fazit, kommt auf das auslösende Thema, die σχίσματα (11 18), zurück und zeigt, daß diese durch den Enthusiasmus bedingt sind: Im Leib kann es keinen Streit geben<sup>35</sup>, und positiv: Der Leib „ist“ die Zusammenarbeit der Glieder<sup>36</sup>.

V. 26: Der Gedanke der „Sympathie“ ist stoisch (wenn auch nicht ausschließlich): Der Kosmos ist ein großer Leib<sup>37</sup>, der von der Sympathie durchwaltet ist. Und der Mensch ist Teil des Alls, das die Menschen umfaßt und zusammenschließt<sup>38</sup>. Zum Pendant συγχάριεν → 3 6.

V. 27 faßt zusammen. Hier kehrt Paulus vom Bild des Organismus zum eigentlichen Sinn („Christusleib“, → V. 18) zurück. Jetzt ist nicht mehr der Leib von den Gliedern her bestimmt, sondern umgekehrt diese vom Ganzen her. Das Bild mag noch im Ausdruck ἐκ μέρους nachklingen<sup>39</sup>. Der Gedanke von V. 27 schließt sich zwar an das Bild an, nämlich an den auch dort enthaltenen Gedanken der Einheit, steht aber doch isoliert zwischen dem Bild und V. 28. Daran zeigt sich, daß Paulus sein Kirchenverständnis nicht von Organismusgedanken aus gewinnt, sondern es lediglich durch diesen illustrieren kann.

<sup>33</sup> Das Bild ist nicht zu pressen. Dem Bild nach müßten alle Gaben beisammen sein, damit der Leib funktioniert. Paulus denkt aber nicht an eine abgeschlossene Zahl von Gaben, sondern an alle nötigen. Es ist gar nicht problematisch, daß die Gemeinde lebt.

<sup>34</sup> Vgl. Epict II 23st.; MAnt VII 67. μῆζις: K. Reinhardt, Kosmos und Sympathie, 1926, 19; Käsemann, Leib 40ff.

<sup>35</sup> Das ist nur in der Fabel möglich, die schon durch ihre Form die Unmöglichkeit darlegt.

<sup>36</sup> Schwebt doch die Fassung des Menenius Agrippa vor, aus welcher diese Nutzanwendung besser zu erheben wäre?

<sup>37</sup> SextEmpAdvMath IX 78f.; Epict I 14s; Philo MigrAbr 178. 180; MAnt V 26; VII 9; SenEp 95, 52. Reinhardt, a. a. O. 44–54. Sympathie von Leib und Seele: Cleanthes Diels I 518. Zur Sympathie s. noch CicOff III 5; SextEmpAdvAstrol 44; MaxTyr XXI 4. 5; zum Ausdruck DiodSic XVIII 42, 4: συμπασχόντων ἀπάντων τῶν . . . μελῶν.

<sup>38</sup> Anders PlutSolon 88c: τοὺς πολίτας ὡσπερ ἑνὸς μέρη (σώματος) συναισθάνεσθαι καὶ συναλγεῖν ἀλλήλοις.

<sup>39</sup> Weiß: „jeder nach seinem Teil“, anders als 13 9f. Lietzmann: „einzeln genommen“, vgl. 13 9. 10. 12; Arist 102.

V. 28: Hier knüpft Paulus wieder an das Bild an, nämlich an die Differenzierung (und die aus dem Bild zu folgernde Aufforderung zur Zusammenarbeit): Damit kann jedem seine Funktion als sinnvoll und notwendig gezeigt werden, also die Chance und die Norm seiner Arbeit — als *οικοδομή*.

Die wesentlichen Dienstleistungen werden zusammengestellt. Die drei überragenden sind durch Ordinalzahlen herausgehoben<sup>40</sup>. Es sind die drei Ämter, die nach A. v. Harnacks These vom doppelten Amt charismatische Ämter sind, also gemeinkirchliche, deren Träger von Gemeinde zu Gemeinde wandern<sup>41</sup>. Dagegen wendet Kümmel ein: Paulus kennt keine Unterscheidung zwischen charismatischen und anderen Ämtern; für ihn sind alle Gemeindefunktionen charismatisch. Und Greeven<sup>42</sup>: Die Propheten und Lehrer wandern nicht. Sie sind an die Gemeinde gebunden; vgl. die Schilderung der Prophetie in Kap. 14<sup>43</sup>.

An diesen Einwänden ist richtig, daß keine doppelte Organisation (Einzelgemeinde und Gesamtkirche) besteht<sup>44</sup>.

Apostel<sup>45</sup> und Propheten werden auch sonst zusammen genannt<sup>46</sup>, ebenso Apostel und Lehrer<sup>47</sup>. Die übrigen Dienstleistungen sind nicht so scharf zu definieren; die Bezeichnungen deuten auf mehr technische Funktionen: Verwaltungsarbeit: *ἀντιλήψεις*<sup>48</sup>, *κυβερνήσεις*<sup>49</sup>; zu den *γέννη γλωσσῶν* → 14<sub>1</sub>.

V. 29f.: In dieser Aufzählung fehlen die technischen Dienstleistungen, die erst Paulus in den Rang von *χαρίσματα* erhob. Vgl. 12<sub>4-6</sub>.

An V. 30 würde 14<sub>1b</sub> gut anschließen: Paulus bejaht die *χαρίσματα*, stellt aber jetzt eine neue Rangordnung her, indem er nach dem Gesichtspunkt der *οικοδομή* die Prophetie über die Glossolie stellt. Aber vorher wird durch V. 31 der Gedanke überraschend umgebogen.

<sup>40</sup> Vgl., daß dahinter die Konstruktion unterbrochen ist: *οὗς μὲν κτλ.* wird nicht weitergeführt.

<sup>41</sup> Lietzmann z. St.; Harnack, *Mission* I 332ff.

<sup>42</sup> H. Greeven, *ZNW* 44, 1952/53, 1ff.; H. v. Campenhausen, *Kirchl. Amt* 65f.; U. Brockhaus, *Charisma und Amt*, 1972; U. B. Müller, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, 1975.

<sup>43</sup> Das Bild vom Wanderpropheten ist aus der *Did* eingelesen.

<sup>44</sup> Bultmann, *Theol* 455f.: Das Wirken der Apostel und Propheten bedeutet nicht eine Organisation über den Gemeinden; wohl aber stellt sich darin die Kirche als die eine dar.

<sup>45</sup> → 9<sub>1g</sub>. 15<sub>2g</sub>.

<sup>46</sup> Eph 2<sub>20</sub> 3<sub>5</sub> 4<sub>11</sub>; *Did* 11<sub>2</sub>.

<sup>47</sup> 2Tim 1<sub>11</sub>; *HermSim* IX 15<sub>4</sub> 16<sub>8</sub> 25<sub>2</sub>; *vis* III 5<sub>1</sub>.

<sup>48</sup> POxy 900<sub>13</sub>; 2Makk 8<sub>19</sub>; 3Makk 5<sub>50</sub>; Sir 11<sub>12</sub> 51<sub>7</sub>.

<sup>49</sup> Das Bild vom Steuermann für das Regieren ist sehr beliebt. XenophCyrop I 1<sub>5</sub>; *PlutSeptSapConv* p. 162a.

V. 31<sup>50</sup>: Der Anschluß mit  $\delta\acute{\epsilon}$  ist nicht gut. V. 31<sub>a</sub> bleibt zwar in der bisherigen Terminologie ( $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ ), scheint aber mit der Aufforderung  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon$ <sup>51</sup> den Akzent zu versetzen: Bisher hat Paulus in bezug auf die Gaben kritisch reduziert. Freilich läßt sich die Verschiebung verstehen: Seine Kritik bezog sich nicht auf die Gaben, sondern auf das Selbstverständnis der Korinther. Jetzt lenkt er den Blick auf höhere Gaben, solche, die keine Selbstentfaltung und Selbstbetrachtung des Pneumatikers gestatten. Immerhin geht die Aufforderung auch mit 14<sub>1</sub> nicht glatt zusammen<sup>52</sup>. Und merkwürdig konkurrierend schließt sich der Hinweis auf den „höheren Weg“ an.  $\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\gamma\eta\nu$  gehört attributiv zu  $\delta\delta\omicron\nu$ : einen noch ausgezeichneteren Weg<sup>53</sup>. Holtz<sup>53a</sup> erklärt den scheinbaren Widerspruch in V. 31 daraus, daß Paulus neu einsetzt. Bisher polemisierte er gegen die Neigung, zwischen einem Mehr oder Weniger des Geistesbesitzes zu unterscheiden. Jetzt wendet er sich dem richtigen Gebrauch der Charismen in der Gemeinde zu. Die „größeren“ Gaben meint nicht stärkere — die gibt es nicht —, sondern die für die Gemeinde wichtigeren.

*Exkurs:  $\delta\delta\omicron\varsigma$*

Das Bild des Weges ist weit verbreitet<sup>54</sup>. Das AT spricht von den Wegen, die Gott geht, auf denen er sein Volk, den einzelnen führt. Die Lebensführung heißt „Wandel“. Qumran stellt dualistisch die beiden Wege gegenüber, die

<sup>50</sup> Statt  $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\alpha$  lesen D G  $\mathfrak{R}$  (sachlich schlecht)  $\kappa\rho\epsilon\iota\tau\tau\omicron\nu\alpha$  bzw.  $\kappa\rho\epsilon\iota\sigma\omicron\nu\alpha$ ; R. V. G. Tasker, NTS 1, 1955, 187f. Statt  $\xi\tau\iota$  lesen P 46 D\*  $\epsilon\lambda\ \tau\iota$  (verteidigt von A. Debrunner, CN 11, 1947, 37): Und wenn es noch etwas darüber hinaus gibt, so zeige ich euch den Weg. A. Fridrichsen schlägt Konjektur vor (s. H. Riesenfeld, StTh 1, 1948, 146):  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\alpha\ \chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\alpha\ \mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \xi\tau\iota\ \langle\tau\iota\rangle\ \kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\gamma\eta\nu\ \delta\delta\omicron\nu\ \acute{\upsilon}\mu\iota\nu\ \delta\epsilon\iota\kappa\nu\mu\iota$ .

<sup>51</sup>  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$ : PlutAlex 5 ( $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$  und  $\delta\delta\epsilon\alpha$ ),  $\rightarrow$  14<sub>1</sub>.

<sup>52</sup> G. Iber, ZNW 54, 1963, 43ff.: Die Schwierigkeit verschwindet, wenn man  $\zeta\eta\lambda\omicron\upsilon\tau\epsilon$  als Indikativ faßt. Der Satz charakterisiert die Haltung der Gemeinde. Die  $\mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu\alpha\ \chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  sind dann die ekstatischen Phänomene. Dann ist die Stellung von Kap. 13 auch literarisch gesichert; V. 31<sub>a</sub> und b passen zusammen — als korinthische Position und paulinische Gegenposition. 14<sub>a</sub> ist kein Gegenargument. Denn nach Kap. 13 kann Paulus auf ihren Eifer positiv eingehen. Außerdem spricht er dort nicht von „größeren“ Gaben; das enthält Kritik.

<sup>53</sup> Mit Bauer s. v.; Michaelis, ThW V 89, der die Wendung mit Recht als abgeschliffen charakterisiert. Spicq, Agapè II 65:  $\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\gamma\eta\nu$  entspricht nicht einem Komparativ, sondern einem Superlativ. Dagegen:  $\xi\tau\iota$ . Sachlich ist ein Streit darüber unwesentlich: Natürlich ist dieser „höhere“ Weg der höchste. Eine gewisse Bedeutung bekommt er nur, wenn man zu dem Komparativ, der in  $\kappa\alpha\theta' \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\beta\omicron\lambda\eta\gamma\eta\nu$  steckt, ergänzt  $\tau\omega\nu\ \chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$  (R. Reitzenstein, NGG 1916, 398 Anm. 2). Dann sind Glaube, Hoffnung und Liebe selbst keine  $\chi\alpha\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ . O. Schüttpelz(-Wischmeyer), Der höchste Weg. 1 Kor 13, Diss. Heidelberg 1973, 182: Die Charismen sind in Kap. 12 theologisch gewertet gleich; im praktischen Gemeindeleben (123<sub>1a</sub>) gibt es größere.

<sup>53a</sup> T. Holtz, NTS 18, 1971/72, 365ff.

<sup>54</sup> Michaelis, ThW V 42ff.; Schüttpelz.



von den beiden Geistern (des Lichts und der Finsternis) bestimmt werden<sup>55</sup>. Darüber hinaus ist die Gegenüberstellung der beiden Wege = ethischen Möglichkeiten ein paränetisches Schema, das vom Christentum übernommen wird<sup>56</sup>.

Von den Griechen wird die Symbolik des Weges seit Parmenides verwendet<sup>57</sup>. Besonders nahe verwandt mit unserer Stelle ist Philo „Königsweg“<sup>58</sup>. Es ist der Weg, der über die gewöhnlichen Stufen und Möglichkeiten der Erkenntnis hinausführt zur Schau Gottes, wobei das göttliche πνεῦμα den menschlichen νοῦς austreibt<sup>59</sup>.

Paulus verheißt<sup>60</sup> nicht einen Weg zu den πνευματικά, sondern über diese hinaus; auch nicht einen Weg zur Liebe, sondern: die Liebe ist der Weg, zugleich das Ziel des διώκειν, ζηλοῦν (vgl. dazu Phil 3<sub>12ff.</sub>). Die Frage wird sein, ob Paulus diese höhere Möglichkeit als qualitativ von den (übrigen) πνευματικά verschieden zeigen kann.

### Vorblick auf Kap. 13

Dieses ist in sich geschlossen. Der Anschluß nach rückwärts (12<sub>31</sub>) und nach vorwärts (14<sub>1</sub>) ist rissig. Auch sachliche Schwierigkeiten bestehen: Im Kontext ist der höhere Weg der Weg der Liebe. Damit stößt sich 13<sub>13</sub>, wonach es drei höchste Gaben gibt. Ferner werden von Kap. 13 her alle bisher aufgezählten Gaben relativ degradiert. Das stößt sich mit der Aufforderung 14<sub>1</sub><sup>61</sup>.

### Kap. 13 Der höhere Weg

- 1 Wenn ich mit den Zungen der Menschen und der Engel rede, aber keine  
 Liebe habe, so bin ich zum tönenden Erz oder zur lärmenden Pauke ge-  
 2 worden. Und wenn ich Prophetengabe habe und alle Geheimnisse weiß und  
 alle Erkenntnis, und wenn ich allen Glauben habe, so daß ich Berge versetzen  
 3 kann, habe aber keine Liebe, so bin ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe

<sup>55</sup> 1QS III 13ff.; S. V. McCasland, JBL 77, 1958, 222ff.

<sup>56</sup> So in den beiden Rezensionen eines Zwei-Wege-Katechismus in Did und Barn.

<sup>57</sup> Fragment 1. Er knüpft an die Mysterien an. Der Weg zum Licht ist der Weg zum Heil. W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953, 112ff.; K. Deichgräber, Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts, AAMainz, 1958(11); O. Becker, Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Einzelschriften zum Hermes, 1937. Heracl(?) Fr. 135: συντομωτάτην ὁδὸν ἔλεγεν εἰς εὐδοξίαν τὸ γενέσθαι ἀγαθόν.

<sup>58</sup> Im Anschluß an Num 20<sub>17</sub> 21<sub>22</sub>; J. Pascher, H ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, 1931.

<sup>59</sup> PostCain 101f.; Deus Imm 159ff. 180; Ign Eph 9<sub>1</sub>: die Liebe ist ὁδὸς ἡ ἀναφέρουσα εἰς θεόν.

<sup>60</sup> δεῖκνυμι: Epict I 4<sub>10ff.</sub>

<sup>61</sup> Weiß: Kap. 13 ist an diesem Ort nicht ursprünglich. Daß Paulus die Liebe als das größte χάρισμα empfehle (Lietzmann), ist nicht gesagt, ja ausgeschlossen durch die Gegenüberstellung von χαρίσματα und Liebe und durch 14<sub>1</sub>. Kap. 13 wirkt als Einlage; nahe Beziehungen bestehen zu Kap. 8; beide gehören zum selben Brief (B?).

als Almosen verteile, und wenn ich meinen Leib hingebe, um verbrannt zu werden<sup>1</sup>, habe aber keine Liebe, so nützt es mir nichts.

4 Die Liebe ist langmütig, gütig ist die Liebe, nicht eifert die Liebe<sup>2</sup>, sie prahlt  
5 nicht, sie bläst sich nicht auf; sie ist nicht unanständig<sup>3</sup>, sie sucht nicht das  
6 Ihre<sup>4</sup>, sie läßt sich nicht reizen, sie rechnet das Böse nicht an, sie freut sich nicht  
7 über das Unrecht, sondern freut sich an der Wahrheit<sup>5</sup>. Alles deckt sie<sup>6</sup>, alles  
glaubt sie, alles hofft sie, alles trägt sie.

8 Die Liebe fällt niemals. Prophetengaben - sie werden vernichtet werden.  
Zungenreden - sie werden aufhören. Erkenntnis - sie wird zunichte werden.  
9.10 Denn Stückwerk ist unser Erkennen und Stückwerk unser Prophezeien. Wenn  
aber das Vollkommene kommt, dann wird das Stückwerk vernichtet werden.  
11 Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte wie ein Kind, überlegte  
12 wie ein Kind. Als ich ein Mann ward, vernichtete ich das Kindische. Denn  
jetzt sehen wir rätselhaft, durch einen Spiegel, dann aber von Angesicht zu An-  
gesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich ganz erkennen, wie ich  
auch ganz erkannt bin.

13 Jetzt aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Am größten von ihnen  
aber ist die Liebe.

Kap. 13<sup>7</sup> hebt sich vom Kontext als eine Einheit sui generis<sup>7a</sup> ab. Aber im Inneren ist der Abschnitt aus verschiedenen Stilformen, denen auch

<sup>1</sup> V. l. καυχῶμαι „um mich dessen zu rühmen“, P 46  $\kappa$  A B. Doch dürfte diese Lesart eine erleichternde Korrektur sein (trotz der vorsichtigen Befürwortung durch K.W. Clark in: *Studia Paulina* [Festschr. J. de Zwaan], 1953, 61f. und gegen Greek NT). Man hätte schwerlich καυχ- in καυθ- verwandelt (Spicq 57f.). Auch paßt dann ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω nicht mehr gut (Lietzmann).

<sup>2</sup> ἀγάπη hält Zuntz 68 für sekundär (wegen Rhythmus und Satzstruktur); om. B 33. Doch s. R. V. G. Tasker, NTS 1, 1955, 191. P 46 hat in diesem Abschnitt beträchtliche Varianten; s. S. 13f. Anm. 7.

Man kann die beiden ersten Glieder als Chiasmus fassen. Nicht so gut ist es, das Komma hinter οὐ ζηλοῖ zu setzen (Nestle) oder abzuteilen: ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται, ἡ ἀγάπη οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται (Lietzmann, Rob-P1).

<sup>3</sup> V. l. εὐσχημονεῖ P 46: „sie tut nicht vornehm“, befürwortet von A. Debrunner, CN 11, 1947, 37ff., vgl. vg: „non est ambitiosa“.

<sup>4</sup> V. l. τὸ μὴ ἑαυτῆς P 46<sup>c</sup> B: „was ihr nicht zusteht“.

<sup>5</sup> Die Bedeutung des Kompositums συγκαίρειν ist hier die des Simplex, s. Bauer s. v.

<sup>6</sup> Oder — wegen der Nähe zu ὑπομένει vielleicht besser: „trägt sie“, s. die Erklärung.

<sup>7</sup> Literatur: A. Harnack, Das hohe Lied des Apostels Paulus von der Liebe (1Kor 13) und seine religionsgeschichtliche Bedeutung, SAB 1911, 132ff.; E. Lehmann und A. Fridrichsen, 1 Kor. 13. Eine christlich-stoische Diatribe, ThStKr 94, 1922, 55ff. (nicht von Paulus); E. Hoffmann, Pauli Hymnus auf die Liebe, Deutsche Vierteljahrsschr. für Lit.wiss. u. Geistesgesch. 4, 1926, 58ff.; N.W. Lund, The Literary Structure of Paul's Hymn to Love, JBL 50, 1931, 266ff.; G. Rudberg, Hellas och Nya Testamentet, 1934, 149f. (s. CN 3, 1938, 32); G. Bornkamm, Der köstlichere Weg, Aufs. I 93ff.; E. Hoffmann, CN 3, 1938, 28ff.; H. Riesenfeld, La voie de charité, StTh 1, 1948, 146ff.; ders., Note bibliographique sur I Cor. XIII, Nuntius 6, 1952, 47f.; C. Spicq, Agapè II, 1959, 53ff. (Literatur und reichste Materialdarbietung, auch zu sämtlichen Einzelfragen); N. Johansson, I Cor XIII and XIV, NTS 10,

verschiedene Materialien entsprechen, komponiert. Dadurch verschärft sich die literarkritische Frage, ob er ursprünglich in diesem Zusammenhang stand (→ 12<sub>31</sub> 14<sub>1</sub>), bis hin zur Echtheitsfrage<sup>8</sup>. Er ist jedenfalls zunächst für sich auszulegen. Auszugehen ist von der Form<sup>9</sup>.

Die Gliederung ist deutlich: a) V. 1-3; b) V. 4-7; c) V. 8-12<sup>10</sup>. Die überraschend reichen griechischen und jüdischen Parallelen zeigen zunächst die Aufnahme griechischer Motive durch das hellenistische Judentum und ihre Transformation in den Stil der jüdischen Weisheitstradition<sup>11</sup>. Die wichtigsten griechischen Parallelen bieten Tyrtäus, Plato, Maximus von Tyrus; die wichtigste jüdische ist 3 (Rahlf's: 1) Esr 4<sub>34-40</sub>.

Dieser letztere Text kommt stilistisch und sachlich besonders nahe<sup>12</sup>. Er ist eine Aretalogie auf die ἀλήθεια<sup>13</sup>, der Stil ist durch die „Weisheit“ geprägt<sup>14</sup>.

1964, 383 ff. (Die Liebe = Christus); Schüttpelz; B. Gerhardsson, SEÅ 39, 1974, 121 ff. <sup>7a</sup> Stellung im Kontext: Schüttpelz 171 ff.

<sup>8</sup> E. L. Titus, Did Paul write I Cor 13?, JBR 27, 1959, 299 ff.

<sup>9</sup> Zur Form vgl. vor allem Weiß; Bornkamm 93 ff.; Spicq 53 ff.

<sup>10</sup> Zu schematisch Weiß: Es herrsche wieder die Gliederung a b a; der dritte Teil kehre zu den Charismata zurück. Trefflich ist seine weitere Charakteristik: In V. 1-3 folgen sich Vordersätze mit der Anaphora ἐάν. Die Steigerung liegt in der Mitte; die Silbenzahl ist: 16; 25 + 18; 13 + 16. Dem kürzesten Vordersatz entspricht der längste und gewichtigste Nachsatz (15—4—6 Silben). Der zweite Teil ist bestimmt durch antithetische, z.T. reimartige Sätze. Dieser Teil könnte für sich bestehen (s. u.; G. v. Rad). In diesem Teil ist die Liebe Subjekt. Der dritte Teil besteht aus der Überschrift V. 8a, drei anaphorisch-epiphorischen Parallelismen V. 8b.c.d (Weiß: Reimschema a b a); es folgt in V. 9t. ein antithetischer Parallelismus, in V. 11 eine Antithese, in V. 12 eine doppelte Antithese, in V. 12 die These mit Coda.

<sup>11</sup> Zu den Motiven vgl. Sap 7<sub>22</sub> ff., die Schilderung der σοφία durch 21 Prädikate; die letzten beschreiben ihr Wirken; vgl. den verbalen Abschluß. Das Verhältnis der Menschen zu ihr ist bestimmt als συνοικεῖν, wodurch man Gott lieb wird. — Ganz anders wird Kap. 13 von Spicq beurteilt: Es sei kein Hymnus (so auch Hoffmann), sondern Paränese und enthalte fast Wort für Wort Anspielungen auf die Lage in Korinth. Für den Stil verweist er auf Ps 138<sub>st.</sub>; Aboth VI 6. Aber diese Stellen liegen einigermaßen fern. Im übrigen ist es eine Frage der Definition, ob man von einem Hymnus sprechen will. Zudem ist die Mehrheit der Stilformen und die Konzentration der Anspielungen auf den Kontext in bestimmten Passagen zu berücksichtigen. Das Urteil über die Form bestimmt teilweise auch das über den religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Altphilologen (Hoffmann, Rudberg) neigen dazu, das platonische Element zu finden. Eine Kuriosität ist der Versuch, es auf Einfluß Epikurs zurückzuführen (N. W. De Witt, St Paul and Epicurus, Minneapolis 1954).

<sup>12</sup> Zeit der Entstehung: ca. 165 v. Chr. (nach Daniel) bis 90 n. Chr. (Josephus kennt das Buch); s. O. Eißfeldt, Einleitung in das AT, 1964, 777 ff.; zum 3Esra, zur eingelegten Geschichte von den drei Pagen (3<sub>1-4</sub>) und zur Aretalogie der Wahrheit s. W. Rudolph, Esra und Nehemia, 1949, S. IV ff.

<sup>13</sup> Auf griechische (und persische?) Tradition weist das Symposion-Motiv in der Rahmenerzählung. Zum Motiv vgl. außer Plato und Xenophon: PlutSeptSapConv, Quaest Conv; Arist 182 ff. J. Martin, Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form, 1931.

<sup>14</sup> Vgl. den hymnischen Preis der σοφία Prv 8; Sir 24; Sap 7.

*Exkurs: Die Parallelen*1. Tyrtäus Fr. 9 (Anthologia Lyrica Graeca ed. E. Diehl, I 15f.)<sup>15</sup>:

Οὐτ' ἂν μνησαίμην οὐτ' ἐν λόγῳ ἄνδρα τιθεῖν  
 οὔτε ποδῶν ἀρετῆς οὔτε παλαιμοσύνης,  
 οὐδ' εἰ Κυκλώπων μὲν ἔχοι μέγεθός τε βίην τε,  
 νικῶντι δὲ θέων Θρηίκιον Βορέην,  
 οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φυτὴν χαριέστερος εἶη,  
 πλουτοίη δὲ Μίδεω καὶ Κινύρεω μάλιον,  
 οὐδ' εἰ Τανταλίδεω Πέλοπος βασιλεύτερος εἶη,  
 γλῶσσαν δ' Ἀδρήστου μελιχόγηρυν ἔχοι,  
 οὐδ' εἰ πᾶσαν ἔχοι δόξαν πλὴν θούριδος ἀλκῆς·  
 οὐ γὰρ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνεται ἐν πολέμῳ,  
 εἰ μὴ τετραλίη μὲν ὄρων φόνον αἱματόεντα  
 καὶ δῆϊων ὀρέγοιτ' ἐγγύθεν ἰστάμενος.  
 ἦδ' ἀρετῆ, τόδ' ἀεθλον ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστον  
 κάλλιστόν τε φέρειν γίγνεται ἀνδρὶ νέωι.

Nicht gedenken will ich des Manns und seiner nicht achten,  
 ob er im Laufe den Preis oder im Ringkampf gewinnt,  
 wär' er auch den Kyklopen an Größe gleich und an Stärke  
 und überholte im Lauf selber den thrakischen Wind;  
 wär' er auch dem Tithonos an Schönheit des Leibs überlegen  
 und noch reicher als einst Midas und Kinyras war;  
 wär' er auch edler als Pelops, des Tantalos Sohn, von Geblüte  
 und besäße Adrasts zauberisch redenden Mund;  
 wär' er in allem groß, nur nicht im Sturme der Wehrkraft!  
 Denn nicht wird er als Mann wacker sich zeigen im Krieg,  
 wenn er es nicht erträgt, das blutige Morden zu sehen,  
 und mit der Waffe dem Feind kühn vor das Angesicht tritt.  
 Das ist die wahre Tugend, der beste und schönste der Preise,  
 den das junge Blut sich zu erringen vermag.

(Übersetzung von W. F. Otto)

Die Frage geht auf die höchste Tugend — nicht nur, sofern diese die übrigen Tugenden überragt, sondern sie erst zur Vollendung bringt<sup>16</sup>.

2. Plato Conv 197 c ff.<sup>17</sup>:

Οὕτως ἐμοὶ δοκεῖ, ὦ Φαῖδρε, Ἔρως πρῶτος αὐτὸς ὢν κάλλιστος καὶ ἄριστος μετὰ  
 τοῦτο τοῖς ἄλλοις ἄλλων τοιούτων αἴτιος εἶναι. ἐπέρχεται δὲ μοί τι καὶ ἔμμετρον  
 εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

<sup>15</sup> Siehe W. Jaeger, SAB 1932, 537ff.; G. Bornkamm a.a.O.

<sup>16</sup> Die Frage ist Topos; Xenophanes Fr. 2: Die Weisheit ist die oberste Tugend. TheognEl I 699ff.: Das höchste Gut ist der Reichtum; dazu PlatLeg 630f. Das Thema τί μέγιστον;: PlatLeg 661a. U. Schmid, Die Priamel der Werte im Griechischen von Homer bis Paulus, 1964 (Übersicht über den Stoff, Analyse der Form); B. W. Dombrowski, Wertpriamel in hellenistisch-jüdischer und urchristlicher Literatur, ThZ 22, 1966, 396ff.

<sup>17</sup> Es handelt sich um eine ironische Nachahmung des Stils des Tragikers Agathon. Beachte den Übergang von Verben (Subj.: der Eros) zu Substantiven und Adjektiven.

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις, πελάγει δὲ γαλήνην  
 νημελίαν, ἀνέμων κούρην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει.

οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε συν-  
 ὁδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαισι γιγνώ-  
 μενος ἡγεμῶν· πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας,  
 ἄδωρος δυσμενείας· ἔλεως ἀγαθοῖς· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις,  
 κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἀβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἡμέρου, πόθου πατῆρ· ἐπι-  
 μελῆς ἀγαθῶν, ἀμελῆς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης,  
 ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτῆρ ἄριστος, συμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων  
 κόσμος, ἡγεμῶν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ὃ χρὴ ἐπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμνούντα  
 καλῶς, ὡδῆς μετέχοντα ἣν ἄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.

So, mein Phaidros, erscheint mir der Eros: Vor allem er selbst der Schönste und Beste, um dann allen andern eben diese Gabe zu spenden. Es kommt mich an, auch in Versen von ihm zu sprechen; er ist es der da schafft

Frieden unter den Menschen und reglose Glätte dem Meere,  
 Zauberisch Schweigen in Stürmen und leidlos ruhigen Schlummer.

Er befreit uns von der Fremdheit; macht uns reich an Vertrautheit; jeglichen Verein bringt er zustande, in Festen, in Reigentänzen, bei Opfermahlen ein Führer; sanfte Sitten uns sendend, wilde Sitten von uns wendend; gern mit Huld uns belohnend, mit Haß uns verschonend; ein Segen den Guten, ein Schauspiel den Weisen, ein Wunder den Göttern; ersehnt, wem das Glück fehlt, zu eigen, wen das Glück wählt; des Genusses, des Behagens, des Glanzes, der Anmut, der Sehnsucht, des Verlangens Vater; nur besorgt um die Guten, unbesorgt um die Schlechten; in Nöten, in Ängsten, in Sehnen, in Wähnen der beste Steuerer, Kämpfer, Helfer und Retter; aller Götter und Menschen Preis; strahlend als Führer in Schönheit und Tugend, dem da folge jeder jauchzend. Schön einstimmend in das Lied, das er singt, bezaubernd aller Götter und Menschen Herz.

(Übersetzung von F. Boll)

3. Maximus von Tyrus XX 2 Hobein (XXVI Dübner): Der Eros findet sich nicht bei den Barbaren, weil es dort keine Freiheit gibt.

Ὁ δὲ ἔρωσ οὐδενὶ οὕτως πολεμεῖ ὡς ἀνάγκη καὶ δέει· καὶ ἐστὶν χρῆμα γαῦρον, καὶ δεινῶς ἐλεύθερον, καὶ τῆς Σπάρτης αὐτῆς ἐλευθερώτερον. μόνον γάρ τοι τῶν ἐν ἀνθρώποις ἔρωσ, ἐπειδάν τῳ καθαρῶς συγγένηται, οὐ πλοῦτον τέθηπεν, οὐ τύραννον δέδεν, οὐ βασιλεία ἐκπλήττεται, οὐ δικαστήριον φυλάττεται, οὐ φεύγει θάνατον· οὐ θηρίον αὐτῷ δεινόν, οὐ πῦρ, οὐ κρημνός, οὐ θάλαττα, οὐ ξίφος, οὐ βρόχος, ἀλλὰ καὶ τὰ ἄπορα αὐτῷ εὐπορώτατα, καὶ τὰ δεινὰ εὐμαχώτατα, καὶ τὰ φοβερὰ εὐπετέστατα, καὶ τὰ χαλεπὰ εὐκολώτατα. ποταμοὶ πάντες. περάσιμοι, χειμῶνες πλοῖμῶτατοι, ὄρη εὐδρομώτατα· πανταχοῦ θαρσεῖ, πάντων ὑπερορᾷ, πᾶντων κρατεῖ.

Die Liebe haßt nichts so sehr wie Zwang und Furcht. Und sie ist stolz und vollkommen frei und freier sogar als Sparta. Denn von allem unter den Menschen ist es allein die Liebe, wenn sie rein bei jemandem wohnt, die keinen Reichtum bestaunt, keinen Tyrannen fürchtet, vor keinem Thron erschrickt, kein Gericht scheut, nicht flieht vor dem Tod. Keine Bestie schreckt sie, kein Feuer, kein Abgrund, kein Meer, kein Schwert, kein Strick. Sondern sogar das Unpassierbare ist ihr passierbar und das Mächtige bezwingbar und das Schreckliche annehmbar

und das Schwere tragbar. Alle Flüsse gewähren Furten, Stürme günstige Fahrtwinde, Berge ebene Fahrbahnen. Überall wagt sie, alles überblickt sie, alles beherrscht sie.

#### 4. 3 (Rahlf's: 1) Esr 4:34-40:

καὶ ἤρξατο λαλεῖν περὶ τῆς ἀληθείας· Ἄνδρες, οὐχὶ ἰσχυραὶ αἱ γυναῖκες; μεγάλη ἡ γῆ, καὶ ὑψηλὸς ὁ οὐρανός, καὶ ταχύς τῷ δρόμῳ ὁ ἥλιος, ὅτι στρέφεται ἐν τῷ κύκλῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάλιν ἀποτρέχει εἰς τὸν ἑαυτοῦ τόπον ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ. οὐχὶ μέγας ὁσ ταῦτα ποιεῖ; καὶ ἡ ἀλήθεια μεγάλη καὶ ἰσχυροτέρα παρὰ πάντα. πᾶσα ἡ γῆ τὴν ἀλήθειαν καλεῖ, καὶ ὁ οὐρανὸς αὐτὴν εὐλογεῖ, καὶ πάντα τὰ ἔργα σεῖται καὶ τρέμει, καὶ οὐκ ἔστιν μετ' αὐτοῦ ἄδικον οὐθέν. ἄδικος ὁ οἶνος, ἄδικος ὁ βασιλεὺς, ἄδικοι αἱ γυναῖκες, ἄδικοι πάντες οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἄδικα πάντα τὰ ἔργα αὐτῶν, πάντα τὰ τοιαῦτα· καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἀλήθεια, καὶ ἐν τῇ ἀδικίᾳ αὐτῶν ἀπολοῦνται. ἡ δὲ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ζῆ καὶ κρατεῖ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος. καὶ οὐκ ἔστιν παρ' αὐτῇ λαμβάνειν πρόσωπα οὐδὲ διάφορα, ἀλλὰ τὰ δίκαια ποιεῖ ἀπὸ πάντων τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν· καὶ πάντες εὐδοκοῦσι τοῖς ἔργοις αὐτῆς, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῇ κρίσει αὐτῆς οὐθέν ἄδικον. καὶ αὐτῇ ἡ ἰσχύς καὶ τὸ βασίλειον καὶ ἡ ἐξουσία καὶ ἡ μεγαλειότης τῶν πάντων αἰώνων. εὐλογητὸς ὁ θεὸς τῆς ἀληθείας.

Und da begann er von der Wahrheit zu reden: Ihr Männer, sind die Weiber nicht mächtig? Groß ist die Erde und hoch der Himmel und schnell im Lauf ist die Sonne, weil sie das Himmelsgewölbe umkreist und wieder an ihren Ort an einem einzigen Tage zurückläuft! Ist nicht groß, wer solches tut? Aber die Wahrheit ist größer und mächtiger als alles! Die ganze Erde ruft nach der Wahrheit, der Himmel preist sie, alles Geschaffene erbebt und zittert: nichts, gar nichts Unrechtes ist an ihr. Der Wein ist ungerecht, der König ist ungerecht, die Weiber sind ungerecht, alle Menschenkinder sind ungerecht, und alle ihre Werke sind ungerecht, alles, was derartig ist. Wahrheit ist nicht in ihnen, und vermöge ihrer Ungerechtigkeit gehen sie zu Grunde. Aber die Wahrheit bleibt und behält Macht auf ewig, sie lebt und behält Kraft in alle Ewigkeiten. Auch ist bei ihr kein Ansehen der Person und keine Parteilichkeit, sondern sie tut, was recht ist, im Unterschied von allen Ungerechten und Bösen. Alle haben Wohlgefallen an ihren Werken. In ihrem Urteil ist auch nicht das geringste Unrecht. Ihr gehört die Macht und die Herrschaft und die Gewalt und die Herrlichkeit aller Zeiten! Gepriesen sei der Gott der Wahrheit! (Übersetzung von H. Guthe).

Der Vergleich ist gerade auch darum instruktiv, weil es sich hier um ein weder stilistisch noch inhaltlich bedeutendes Produkt handelt; um so deutlicher ist eine feste Stiltradition.

Wie stark für das Kapitel die Tradition bestimmend ist, zeigt ein negativer Befund: Die Christologie fehlt vollständig. Offenbar zeigt sich hier wieder die jüdisch-hellenistische Schulbildung des Paulus<sup>18</sup>. Das Christliche steckt ausschließlich im Kontext und in der Bestimmung der drei Begriffe Glaube, Hoffnung, Liebe an anderen Stellen.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. Sap 7:21.: ἀπόρροια τῆς δόξης, ἀπαύγασμα, ἔσοπτρον, εὐκίων. Die Weisheit erscheint, wie die Liebe, als ewig bleibend; vgl. (von der Wahrheit) 3Esr 4:38 (μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα). Der Vergleich dieser Stellen zeigt die substantielle Übereinstimmung zwischen Weisheit, Wahrheit, Gerechtigkeit (Sir 24); hier: τὰ δίκαια ποιεῖ.

V. 1: Der Konditionalsatz<sup>19</sup> setzt voraus, daß es allgemein anerkannte Werte gibt. Es ist nun wesentlich, daß Paulus bei solchen einsetzt, die in der Gemeinde von Korinth eine Rolle spielen: Zungenrede, Prophetie<sup>20</sup> usw. Das ist eine starke Verknüpfung mit dem Kontext. Auf der anderen Seite formuliert er so allgemein, daß z. B. der jüdische Hörer zustimmen kann<sup>21</sup>. Diese anerkannten Werte werden nun relativiert: Sie können den Menschen nicht „wertig“ machen ohne die Liebe, die also jene Werte qualitativ überragt<sup>22</sup>. Sie ist die Grund-Eigenschaft<sup>23</sup>, die allein Wert verleiht.

Im Sinn des Paulus ist diese Weisheitsrede eine christliche Rede, auch wenn die Christologie nicht ausdrücklich zur Sprache kommt. Denn *ἀγάπη* ist für ihn ein vorgegebener christlicher Begriff (Röm 5<sub>3f.</sub> 8<sub>35f.</sub>), und er knüpft ja betont an christliche Gemeinde-Werte an. Aber er läßt sie zugleich als allgemeine Werte erscheinen. Er redet, wie die jüdische Weisheit, von „der“ Liebe usw.<sup>24</sup>. Er ist sich der Kontinuität des Sprachgebrauchs vom Alten Testament und Judentum zum Christentum bewußt<sup>25</sup>. Aus dieser Tradition, speziell der Aretologie der Weisheit,

<sup>19</sup> Ael Arist XXIII 274: ἀλλ' οὐδ' ἂν εἰ πᾶσαν ὑπερβαλομένην τὴν ἐν ἀνθρώποις δυνάμειν τε καὶ φωνήν . .

<sup>20</sup> Reihenfolge! Vgl. die Umkehrung in V. 8. Schüttpelz a.a.O. deutet „Menschenzungen“ als „Pseudosprachen“ mit fremden Elementen (Lucian Alexander!), „Engelszungen“ als die Sprache der verschiedenen Engelklassen. Das ist ganz unwahrscheinlich (trotz TestJob 48 ff.; die Stelle spricht mit ihrem völlig anderen Weltbild gegen diese Deutung).

<sup>21</sup> So spricht er nicht technisch von „Zungen“, sondern paßt den Ausdruck dem apokalyptischen Weltbild an

<sup>22</sup> Vgl. Tyrtäus.

<sup>23</sup> Eigenschaft: Man „hat“ sie, wie die Erkenntnis 8<sub>1</sub>; vgl. Apk 17<sub>9</sub> (σοφία); Xenoph Mem II 3,10 (σοφία). Dabei ist noch offen, wie das Verhältnis von Subjekt und Eigenschaft verstanden ist; jedenfalls nicht im Sinn der griechischen Tugendlehre.

<sup>24</sup> Vgl. „die“ Wahrheit, 3Esr 4.

<sup>25</sup> *ἀγάπη* ist ein Septuaginta-Wort. Die wenigen heidnischen Belege: SEG VIII, 1937, 11, 6; P Berol 9869 (Berliner Klassikertexte II, 1905, S. 55); Philodem Lib p. 52 Olivieri. Besonders interessant ist die Isislitanei POxy 1380, 28. 109: Isis wird mit der *ἀγάπη* identifiziert, ebenso mit der *ἀλήθεια* — und Isis ist die Weisheit; H. Conzelmann, Zeit u. Geschichte (Festschr. R. Bultmann), 1964, 225 ff. Judentum: PsSal 18<sub>3</sub>; Arist 229; TestGad 4<sub>7</sub> 5<sub>1</sub>; Benj 8<sub>1f.</sub>; PhiloDeusImm 69; Lit.: Bauer s. v.; Spicq; H. Riesenfeld, CN 5, 1941, 1 ff. Über die Lesung der „Isislitanei“ und überhaupt über die heidnischen Belege: O. Wischmeyer, ZNW 69, 1978, 212 ff. Zur Verteidigung der Lesung *ἀγάπη* in der Litanei s. zuletzt J. G. Griffiths, JThS 29, 1978, 147 ff. (Eine Isis-Titulatur *ἀγαθὴ θεός* ist nicht nachgewiesen.)

Außer dem Papyrus sind zwei nichtliterarische Belege aus vorklassischer Zeit vorhanden. a) In einer Aufschrift in Athen 2./3. Jh. nChr (stark zerstört); s. The Athenian Agora XVII, Inscriptions, Bd 13, 1974, 133, Nr. 841. Die Lesung *ἀγάπη* ist anzunehmen. b) Dazu kommt ein Grabepigramm aus Tiberias, 3. Jh. nChr, aber heidnischer Herkunft, s. M. Schwabe, JPOS XVI, 1936, 158 ff.; SEG VIII, 1937, 11. Sachlich bringen uns diese Belege nicht weiter, über die Tatsache hinaus, daß das Wort im heidnischen Bereich existiert, aber kaum gebraucht wird, literarisch gar nicht.

erklärt sich auch der Umstand, daß die Alternative, ob es sich um die Liebe zu Gott oder zu den Menschen handle, nicht auftaucht<sup>26</sup>.

Die einzelnen Aussagen und Begriffe: Die Anspielung auf die Menschen- und Engelsprache setzt das apokalyptische Weltbild voraus und wird aus diesem verständlich<sup>27</sup>. χαλκός ἤχων: „Gong“<sup>28</sup>. κύμβαλον ist das Handbecken<sup>29</sup>. Zu ἀλαλάζειν vgl. Ps 150<sub>5</sub><sup>30</sup>. Die angeführten Instrumente werden in ekstatischen Kulte benützt<sup>31</sup>. Doch ist für das, was Paulus meint, die Ausführung 14<sub>7a</sub> zu berücksichtigen<sup>32</sup>.

V. 2: Paulus folgt der korinthischen Rangordnung der Geistesgaben, die er in Kap. 14 umkehren wird<sup>33</sup>. Dabei ist die Prophetie stärker akzentuiert als die Glossolie. Denn die Auseinandersetzung über sie ist naturgemäß mehr intellektuell bestimmt und daher härter, weil die Aussagen des Propheten, anders als die des Glossolalen, kontrolliert werden können<sup>34</sup>. Paulus parallelisiert sie mit der Weisheit, der Kenntnis der Mysterien<sup>35</sup>. D. h. er setzt ein christliches Specificum, die Geistrede in

<sup>26</sup> Zur Frage: Spicq 108ff.

<sup>27</sup> Der Wortlaut fordert an sich nicht die Gleichsetzung von Engelsprache und Zungenrede. Übrigens kann man den Ausdruck auch als bloße Hyperbel verstehen: Und wenn mir alle sprachlichen Möglichkeiten bis hin zur göttlichen Rede zur Verfügung stehen. Doch denkt Paulus doch wohl realistisch an die Sprache der Engel, vgl. 2Kor 12<sub>4</sub> und weiter AscJes 7<sub>18a</sub>; TestHiob 48ff.: Die Töchter Hiobs reden in den Dialekten der verschiedenen Engelklassen. Bill III 449f. Auf realistische Deutung weist auch die Wortstellung (γλώσσαις und λαλῶ durch τῶν ἀνθρώπων getrennt; dadurch wirkt καὶ steigernd; Spicq 66f.). Zum Ausdruck der Totalität durch Gegenüberstellung von Gegensätzlichem: G. Lambert, RB 52, 1945, 91ff.; H. Riesenfeld, CN 10, 1946, 1f.

<sup>28</sup> Hdt IV 200; Plat Prot 329a.

<sup>29</sup> Firm Mat Err Prof Rel 18: ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττωος. Wendland, Hell. Kultur Tafel VII; Daremberg-Saglio I 1697f.; K. L. Schmidt, ThW III 1037f. Plinius NatHist Praef 25: Tiberius nannte den Grammatiker Apion „cymbalum mundi“. Spicq 68f.

<sup>30</sup> E. Peterson, ThW I 228.

<sup>31</sup> → Anm. 29 (Firm Mat). Das κύμβαλον gehört speziell zum Kult der Kybele. Peterson: ἀλαλάζειν überträgt das ekstatische Lärmen in diesen Kulte auf das in ihnen gebräuchliche κύμβαλον. H. Riesenfeld, CN 12, 1948, 50ff.: Paulus spricht bewußt die Sprache der heidnischen Kulte, die er herabsetzen will, vgl. 12<sub>2</sub>. J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulte der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit, Liturgiegeschichtl. Quellen u. Forschungen 25, 1930; F. J. Dölger, Antike u. Christentum I, 1929, 184f.; IV, 1934, 233ff.; VI, 1950, 78: Klingel als Kinderspielzeug und Instrument der Abwehr von Unheil und Dämonen. Dölger hält es für möglich, daß Paulus an dieses sinnlose Hantieren dachte. Aber diese Erklärung ist weit hergeholt. Sie entspricht nicht den angeführten Instrumenten.

<sup>32</sup> ἄψυχα; 14<sub>71</sub> C. Wagner, Bijdragen 19, 1958, 376f. Reden als „Tönen“: Plat Prot 329a; das wird zum Gemeinplatz: Stob III 23, 10; Diog Laert VI 64.

<sup>33</sup> Zur Gewichtsverteilung zwischen Vordersätzen und Nachsätzen s. o. Der Wechsel zwischen καὶ ἐάν und καὶ ἄν scheint beliebig zu sein (in V. 3 betonter Abschluß mit dem vollen καὶ ἐάν?). Der Text ist durchweg unsicher. <sup>34</sup> Kap. 14!

<sup>35</sup> Vgl. 2<sub>8a</sub>, 15<sub>31</sub>; Röm 11<sub>35</sub>. Weiß: καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα sei wohl Entfaltung von ἐχω προφητεῖαν. Der enge Zusammenhang zwischen Prophetie und Kenntnis von Mysterien erscheint in der Tat 2Kor 10ff.; aber identifizieren darf man beides nicht; 14<sub>21</sub>!



der Gemeinde, in allgemeinen Weisheitsstil um. Die Parallelität von σοφία und γνῶσις<sup>36</sup> ist ohne weiteres verständlich und schon 12<sub>8</sub> vorweggenommen<sup>37</sup>. πῶστις (→ 12<sub>9</sub>) ist hier ausdrücklich als Wunderkraft charakterisiert, als die Macht, „Berge zu versetzen“<sup>38</sup>. Gegen den überdehnten Vordersatz steht in schneidender Kürze der Nachsatz: οὐθέν εἶμι<sup>39</sup>.

V. 3: Bisher war von Eigenschaften die Rede („haben“), jetzt von Leistungen. Der Stil bleibt derselbe<sup>40</sup>. ψωμίζειν heißt a) „verfüttern“<sup>41</sup>, b) „in Brocken teilen“, „zersplittern“. Es kann also in diesem Zusammenhang entweder Askese oder Wohltätigkeit meinen. Doch ist die Bedeutung b) nur aus ψωμός „Brocken“ zu erschließen, aber nicht zu belegen<sup>42</sup>. καὶ ἐὰν παραδῶ<sup>43</sup> wird durch den ἴνα-Satz erklärt. Wenn καυθήσομαι<sup>43a</sup> zu lesen ist, kann Paulus an das Martyrium durch Feuertod<sup>44</sup> oder an Selbstverbrennung als asketische Leistung denken. Auch das Martyrium kann eine freiwillige Leistung sein<sup>45</sup>. Die heroische Haltung angesichts des Feuertodes ist ein Topos auch in der griechisch-römischen Philosophie<sup>46</sup>. Andererseits ist die freiwillige Selbstverbrennung ebenfalls ein solcher. Sie wird als indischer Brauch erzählt<sup>47</sup>, kann aber auch vom

<sup>36</sup> Steigerung im Stil: durch die Paronomasie πάντα—πᾶσαν. πᾶσα γνῶσις: Sir 21<sub>14</sub>. πᾶς mit Artikel: die ganze, die es gibt; Bl-Debr 275<sub>3A</sub>. <sup>37</sup> Kol 2<sub>3</sub>.

<sup>38</sup> Jüdische sprichwörtliche Wendung: unmöglich Scheinendes möglich machen, Bill I 759; Mk 11<sub>23</sub>. H.-W. Kuhn, ZThK 67, 1970, 314.

<sup>39</sup> Belege: Bauer s. v. οὐδείς 2bβ; Soph Oed R 56; Xenoph Anab VI 2,10; Epict IV 8,25; 2Kor 12<sub>11</sub>; → 1<sub>23</sub>.

<sup>40</sup> Siehe die Antithese und den Nachsatz. Der ἴνα-Satz entspricht dem ὥστε-Satz in V. 2.

<sup>41</sup> Prv 25<sub>21</sub> (Röm 12<sub>20</sub>); mit Objekt der Sache: Pollux VI 33; Dan 4<sub>32</sub> LXX; mit doppeltem Akk.: Ps 79<sub>6</sub>; vg: „si distribuero in cibos pauperum“.

<sup>42</sup> Siehe Lietzmann. Unnötig kompliziert Weiß: Die Spende des Vermögens an die Armen bleibt ohne Liebe, wenn die asketische Leistung im Vordergrund steht. Jüdische Beispiele: Bill I 817 (Mt 19<sub>21</sub>). <sup>43</sup> Max Tyr VII (Hobein I 9).

<sup>43a</sup> J. K. Elliot, ZNW 62, 1971, 297f.: καυθήσομαι steht in der Mitte zwischen καυχήσομαι und καυθήσομαι; das Letztere ist ursprünglich. GNT liest καυχήσομαι. Die Begründung von B. M. Metzger, Textual Commentary, zur Stelle, ist nicht überzeugend.

<sup>44</sup> Daniel 3(191.); 2Makk 7<sub>8</sub>; 4Makk 6<sub>28</sub> 7<sub>12</sub>; Jos Ant XVII 167; Bell I 655; Dio Chrys 7 [8], 16: μαστιγούμενον . . . καὶ τεμνόμενον καὶ καόμενον; 1Clem 45<sub>7</sub>; Athenag Suppl 31 (Pythagoras u. 300 Gefährten).

<sup>45</sup> Material: K. L. Schmidt, ThW III 466ff. (Judenverbrennungen in Alexandria — ein Schicksal, dem sich die Märtyrer hätten entziehen können). Gegen gesuchtes Martyrium: Tert Adv Prax 1.

<sup>46</sup> Cic De Fin II 27,88: (Epikur) „ait enim se, si uratur, ‚quam hoc suave‘ dicturum“. Seneca bei Lact Inst VI 17 § 28, s. F. J. Dölger, a.a.O. I, 1929, 254ff. Spicq 72ff.

<sup>47</sup> Der berühmte Kalanos: Diod Sic XVII 107,1ff.; Philo Omn Prob Lib 96; Plut Alex 69,7ff.; E. Preuschen, ZNW 16, 1915, 127ff.; R. Fick, Der indische Weise Kalanos und sein Flammentod, NGG 1938. Lit. über die damalige Kenntnis Indiens: Spicq 75 Anm. 1.

griechischen Philosophen übernommen werden<sup>48</sup>. Das knappe Urteil entspricht den früheren: οὐδὲν ὠφελοῦμαι<sup>49</sup>.

Mit V. 4 erfolgt ein Stilwandel. V. 4–7 bilden einen formgeschichtlich selbständigen Abschnitt. Subjekt ist jetzt im personifizierenden Stil die ἀγάπη<sup>50</sup>. Inhalt und Stil sind nicht hymnisch, sondern lehrhaft. Sie gehören in eine jüdische, paränetische Tradition<sup>51</sup>. Die nächste Parallele ist Test Iss 4<sup>52</sup>. Die Parallelen zeigen, daß auch hier keine spezifischen Bestimmungen der Liebe<sup>53</sup> zu suchen sind. Es ist vom Walten „der Liebe“ schlechthin (natürlich: in der Welt) die Rede. μακροθυμεῖν heißt a) „Geduld haben“<sup>54</sup>, b) „langmütig sein“<sup>55</sup>. Das Wort steht auch an anderen

<sup>48</sup> Wobei auf das indische Vorbild verwiesen wird: Lucian Peregrinus 25; Nikolaus von Damaskus FGH 90 Fr. 100, Bd II A, 383, 6ff.: συνῆν δέ, ὡς φασί, καὶ ὁ Ἀθήνησι κατακαύσας ἑαυτὸν. ποιεῖν δὲ τοῦτο τοὺς μὲν ἐπὶ κακοπραγίαι ζητοῦντας ἀπαλλαγὴν τῶν παρόντων, τοὺς δ' ἐπ' εὐπραγίαι, καθάπερ τοῦτον· ἅπαντα γὰρ κατὰ γνώμην πράξαντα μέχρι νῦν ἀπίεσαι δεῖν, μὴ τι τῶν ἀβουλήτων χρονίζοντι συμπέσοι· καὶ δὴ καὶ γελῶντα ἀλέσθαι γυμνὸν ἐπαληθιμμένον ἐν περιζώματι ἐπὶ τὴν πυράν. ἐπιγεγράφθαι δὲ τῷ τάφῳ: 'Ζαρμανὸς χηγὰν Ἰνδὸς ἀπὸ Βαργόσης κατὰ τὰ πάτρια Ἰνδῶν ἔθνη ἑαυτὸν ἀπαθανάτισας κείται.' Die Vorgeschichte des Motivs führt bis in die klassische Zeit zurück: Herakles! SophTrach 1193ff.; Philokt 728. Weiteres: DiodSic IV 38,4; DioChrys 51[68], 2; Pomp Mela III 7; JosBell VII 351–356; Apollodor II 7,7; DioCass 54, 9, 10; CicTusc II 22,52; Div I 23,30; ClemAlStrom IV 4 § 17, 1–3; TertApol 50,5f.

<sup>49</sup> Die stoische Frage τί ὠφελεῖ; Epict II 19,10 usw. Vgl. andererseits Mk 8<sub>36</sub> par. Der Gedanke an Lohn ist nicht unpaulinisch. Der Gedanke an ein Verdienst auf Grund von eigener Leistung des Menschen ist durch den Kontext ausgeschlossen. EvPhil 45: „Denn wenn jemand nicht in ἀγάπη gibt, hat er keine ὠφέλεια von dem, was er gegeben hat.“ ἀγάπη und πίστις sind miteinander verbunden.

<sup>50</sup> Das ist Stil der Weisheit. V. 8 führt das weiter, ist aber nach dem abschließenden V. 7 ein neuer Ansatz. Spicq 77.

<sup>51</sup> G. v. Rad, Die Vorgeschichte der Gattung von 1Kor 13<sub>4-7</sub>, in: Ges. Studien zum AT, 1958, 281ff.

<sup>52</sup> Test Iss 4<sub>2-8</sub> (De Jonge): ὁ ἀπλοῦς χρυσίον οὐκ ἐπιθυμεῖ, τὸν πλησίον οὐ πλεονεκτεῖ, βρωμάτων ποικίλων οὐκ ἐφίεται, ἐσθῆτα διάφορον οὐ θέλει, χρόνους μακροὺς οὐκ ὑπογράφει ζῆν, ἀλλὰ μόνον ἐκδέχεται τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ· καί γε τὰ πνεύματα τῆς πλάνης οὐδὲν ἰσχύουσι πρὸς αὐτόν. οὐ γὰρ εἶδεν ἐπιδέξασθαι κάλλος θηλείας, ἵνα μὴ ἐν διαστροφῇ μίανη τὸν νοῦν αὐτοῦ. οὐ ζῆλος ἐν διαβουλοῖς αὐτοῦ ἐπελεύσεται· οὐ βασκανία ἐκτῆκει ψυχὴν αὐτοῦ, οὐδὲ πορισμὸν ἐν ἀπληστείᾳ ἔννοεῖ· πορεύεται γὰρ ἐν εὐθύτητι ζωῆς, καὶ πάντα ὄρα ἐν ἀπλότητι, μὴ ἐπιδεχόμενος ὀφθαλμοῖς πονηρίας ἀπὸ τῆς πλάνης τοῦ κόσμου, ἵνα μὴ ἴδῃ διεστραμμένως τι τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου. Vgl. TestBenj 6. G. v. Rad weist auf den etwa gleichbleibenden Umfang dieser Reihen (je ca. zehn Glieder) hin. Er führt die Gattung auf Grund von TestIss 4 und 1QS X 17ff. auf eine alttestamentliche und darüber hinaus orientalische Gattung von Unschuldsbeteuerungen zurück: Dtn 26<sub>13b-14</sub>; 1Sam 12<sub>3</sub>. Aber erst in den Test XII tritt ein Abstraktum als Subjekt auf.

<sup>53</sup> Etwa im Sinne einer Alternative: Liebe zu Gott oder zu den Menschen.

<sup>54</sup> Sir 2<sub>4</sub>; Test Jos 27; 2Kor 6<sub>4</sub>; Röm 2<sub>4</sub>; Gal 5<sub>22</sub>; Plut Mor 593f.

<sup>55</sup> Entsprechend ⲫⲓⲃⲏⲛ ⲡⲓⲛⲁ; Prv 19<sub>11</sub>; Sap 15<sub>11f.</sub>; 1Clem 49<sub>8</sub>; Diog 9<sub>2</sub>; Ex 34<sub>6f.</sub>; vom Menschen Prv 14<sub>29f.</sub> usw.; Sir 5<sub>4f.</sub>; zum Verhältnis von Langmut und Zorn Gottes vgl. Röm 2<sub>4</sub> 9<sub>22</sub>; 1Clem 13<sub>1</sub>; Horst, ThW IV 377ff. Die Vetus Latina übersetzt mit magnanimitas; s. Spicq 79.

Stellen neben χρῆστ-<sup>56</sup>. χρῆστεύεσθαι: „sich gütig erzeigen“ ist nur in christlicher Literatur belegt. ζηλοῦν wird seit alters sensu bono und malo gebraucht<sup>57</sup>. περπερεύεσθαι: πέρπερος ist der Prahler<sup>58</sup>; das Wort wird von Hesychius erklärt: κατεπαίρομαι<sup>59</sup>. οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς: vgl. 10<sup>24.28</sup>; Phil 2<sup>21</sup>. παροξύνειν ist an sich neutral: „anreizen“, deutet aber überwiegend in die Richtung: zum Zorn<sup>60</sup>. Die Bedeutung von λογιζεσθαι entspricht hier εἰσῆ „in Rechnung stellen“<sup>61</sup>. Zur Gegenüberstellung von ἀλήθεια und ἀδικία vgl. Röm 1<sup>18</sup> 2<sup>8</sup>; 2Thess 2<sup>12</sup><sup>62</sup>. V. 7 ist formal eine Abschlußbildung<sup>63</sup>, sachlich eine verbale Umschreibung der Trias von V. 1<sup>8</sup>. στέγειν: a) „mit Schweigen bedecken“<sup>64</sup>; b) „aushalten“<sup>65</sup>. Die zweite Bedeutung ist wegen des analogen ὑπομένειν<sup>66</sup> vorzuziehen. πίστις ist im Judentum mit „Hoffnung“ verwandt<sup>67</sup>.

<sup>56</sup> Siehe Anm. 54. Abot VI 6 stehen unter 48 Anforderungen an den Tora-Beflissenen: מְרַחֵם וְרַחֵם (= χρῆστότης).

<sup>57</sup> Vgl. den doppelten Charakter der aemulatio CicTusc IV 8, 17; Simplicius in Epict (Dübner) 56, 29ff. Profan meist: „glücklich preisen“, „bewundern“. Zum Gebrauch sensu malo vgl. auch ζῆλος 1Kor 3<sup>3</sup>; 2Kor 12<sup>20</sup> usw. PlatLeg 679c (Plural) zusammen mit ὕβρις, ἀδικία, φθόνοι.

<sup>58</sup> Polyb 32, 2, 5; 39, 1, 1–3; Epict III 21<sup>4</sup>.

<sup>59</sup> Zu den Verba auf -εύω (Besitz von Eigenschaften) s. Schwyzer I 732. ClemAl Paed III 1, 3: περπερεία γὰρ ὁ καλλωπισμὸς περιττότητος καὶ ἀρχειότητος ἔχων ἔμφασιν. Das Wort ist sinnverwandt mit ζηλοῦν, φυσιοῦσθαι (→ 81). Der Ton liegt auf dem rednerischen oder literarischen Prahlen, s. H. Braun, ThW VI 92ff. Das paßt zu der Abweisung der σοφία λόγου 1<sup>17</sup> 2<sup>18</sup>. Die Stoa formuliert direkte Imperative: Epict II 1<sup>34</sup> ἐμπερπερεύση· ἰδοὺ πῶς διαλόγουσιν συντίθημι.

<sup>60</sup> Act 17<sup>16</sup>; Epict II 12, 14.

<sup>61</sup> → V. 11. Im Griechischen bezeichnet das Wort einerseits das kaufmännische Rechnen, andererseits das affektfreie, philosophische Denken. Der Sprachgebrauch des Paulus ist durch die jüdische Tradition bestimmt; Sach 8<sup>17</sup>; Qumran; s. Heidland, ThW IV 287ff.

<sup>62</sup> συγκαίρω wie Phil 2<sup>17</sup>. Zur Antithese ἀλήθεια — ἀδικία vgl. die Zusammenstellung von ἀλήθεια und δικαιοσύνη Eph 4<sup>24</sup> 5<sup>9</sup> 6<sup>14</sup>; Tob 14<sup>7</sup>; PhiloVit Mos II 237. ἀλήθεια kann die Rechtschaffenheit bedeuten, wie ΠΣΚ; Jak 3<sup>14</sup>; vgl. den Ausdruck ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν Tob 4<sup>13</sup>; Joh 3<sup>21</sup> usw. 3Esr 4<sup>37</sup> (ἀλήθεια — ἀδικία).

<sup>63</sup> Zum rhetorisch abschließenden πάντα vgl. MaxTyr; PlutPhoc 21: πάλιν οὖν ἐνεχθεὶς ἐπὶ τὸ θεραπεύειν ἐκεῖνον, αὐτὸν μὲν ὡς ἔρυμα πανταχόθεν ἀνάλωτον ὑπὸ τοῦ χρυσοῦ περιοδεύων ἑώρα, Χαρυκλία δὲ τὸν γαμβρὸν αὐτοῦ ποιησάμενος συνήθη καὶ φίλον ἐπέπλησε δόξης πονηρᾶς, πάντα πιστεύων καὶ πάντα χρώμενος ἐκεῖνω. Weiß: Die rhetorische Uniformierung verdeckt die Ungleichheit des Gedankens; πάντα ist in den Mittelgliedern nicht ebenso reines Objekt wie in den Eckgliedern; in der Mitte bedeutet es fast „in allen Stücken“.

<sup>64</sup> Vgl. καλύπτειν 1Petr 4<sup>8</sup>; Prv 10<sup>18</sup>; Bill III 766. So Spicq 91 wegen ὑπομένειν; Test Jos 17<sup>2</sup>.

<sup>65</sup> Vg: omnia suffert. POxy XIV 1775, 10; neben καρτερεῖν PGrenf I 1, 18f.

<sup>66</sup> ὑπομένειν „standhalten“ Röm 12<sup>18</sup>. Im Griechischen kann es auch das schimpfliche Ertragen bezeichnen, Hdt VI 12: δουλείαν.

<sup>67</sup> Glauben/Hoffen: 1Makk 2<sup>60.61</sup>; Sir 2<sup>6.21</sup>; Ps 77<sup>22</sup>; Hebr 11<sup>1</sup>. πίστις und ὑπομονή: 4Makk 17<sup>2.4</sup> (s. u.); 2Thess 1<sup>4</sup>; vgl. Apk 2<sup>19</sup>. Im alttestamentlichen Verständnis des Hoffens ist das Moment des Vertrauens enthalten, s. Bultmann, ThW VI 197ff. ἐλπίζω

V. 8: Obwohl ἀγάπη Subjekt bleibt<sup>68</sup>, wandelt sich der Stil: V. 8-12 sind nicht mehr im selben Grad Weisheitsrede wie das Vorausgehende<sup>69</sup>. Die polemischen Bezüge werden stärker.<sup>70</sup> οὐδέποτε πίπτει ist Vorwegnahme von μένειν V. 13. Der Sinn wird außer durch μένειν bestimmt durch καταργεῖσθαι und παύεσθαι. Freilich ist der Sinn von μένειν selbst nicht eindeutig, s. zu V. 13. πίπτειν kann danach das Hinfälligwerden<sup>71</sup> oder das eschatologische Aufhören meinen<sup>72</sup>. V. 8b wird direkt polemisch; zu den aufgezählten Gaben s. o. Das Argument hat sich verschoben. Oben hieß es: Sie sind nichts ohne die Liebe; sie werden erst durch diese erfüllt. Das war Weisheits-Tugend-Lehre. Jetzt dagegen werden Liebe und Charismata in Gegensatz gestellt, und das Argument ist das eschatologische: Sie werden aufhören. Sie sind also, anders als die Liebe, nicht die Erscheinung des Ewigen in der Zeit, sondern die Manifestation des Geistes in der Weise der Vorläufigkeit. So halten uns gerade diese Gaben

und ὑπομονή: 1Thess 1<sup>s</sup>; Röm 5<sup>4f.</sup>; an beiden Stellen liegt die Trias Glaube—Liebe—Hoffnung zugrunde; Röm 8<sup>25</sup> 15<sup>4</sup>.

<sup>68</sup> Daher zieht Michaelis (s. u.) V. 8 zum Vorausgehenden; dagegen spricht freilich die Form von V. 7.

<sup>69</sup> E. Hoffmann, DVFLG 60f. disponiert den dritten Teil (V. 8-12) nach V. 8: Weissagungen — Zungen — Erkenntnis:

- a) Weissagungen: Stückwerk und Vollkommenes;
- b) Zungen: unmündig und Mann;
- c) Erkenntnisse: Spiegel und Schau.

Stilmittel sind:

- a) Wechsel von Position und Negation;
- b) Wechsel des grammatikalischen Subjekts: Ich — die Liebe — die Gaben; Spiel mit Wir und Ich.
- c) Verschlingung der Stichworte: Liebe — nie — Stückwerk usw. „Nur das ‚Vollkommene‘ wird nicht Stichwort. Zu ihm gibt es nur Antithesen. Es ist stilistisch wie begrifflich absolut“ (61).

<sup>70</sup> Käsemann, Leib 173: Von V. 8 an erscheine die Liebe als Aion, wie Kol 3<sup>14</sup> (die Liebe als der die Tugenden zusammenfassende Aion). πίπτειν und μένειν sei Aion-Terminologie, vgl. 2Kor 3<sup>11</sup> und die Personifikationen (darunter Ἀγάπη) Herm vis III 8<sup>s</sup>. Aber wenn auch in Herm mythische Motive durchschimmern, so sind sie doch in Allegorie umgesetzt. Kol 3<sup>14</sup> ist ebenfalls nicht mehr mythisch, vollends nicht 2Kor 3<sup>11</sup>. Und der jüdische Weisheitsstil ist in dieser Erklärung verkannt.

Natürlich muß gefragt werden, wie der Mensch verstanden ist, wenn so von der Liebe, Wahrheit, Weisheit usw. gesprochen wird. Man könnte die Anschauung des Abschnitts als ἐκών-Anthropologie charakterisieren (s. zu 11<sup>7</sup>). Für diese ist u. a. der Ausblick auf die Vollendung bezeichnend, vgl. 2Kor 3<sup>18</sup>.

<sup>71</sup> Lietzmann versteht πίπτειν als „aufhören“ (also im Sinne von ἐπίπτειν, so DG 2). Vgl. Lk 16<sup>17</sup>; Ruth 3<sup>18</sup>.

<sup>72</sup> Bedenken gegen diese Deutung hat W. Michaelis, ThW VI 166f.: Man dürfe die Aussage nicht zum Folgenden ziehen und müsse beachten, daß hier noch das Präsens stehe, dort aber das Futur. μένειν sei nicht gleichbedeutend mit μένειν εἰς τὸν αἰῶνα. Dagegen U. Schmid 127 Anm. 116: Der Satz kann nicht zum Vorangehenden gezogen werden. Dagegen spricht die Form des Mittelteils. Dieser schließt mit πάντα. Es steht kein Verbindungswörtchen.

Leider verhilft 3Esr 4<sup>38</sup> nicht zur Klärung (s. u.); s. noch H. Sahlin, I Esdras et I Cor 13, CN 5, 1941, 28f.

im „Noch-nicht“ fest<sup>73</sup>. Die Ausdrucksweise ist betont hart: Die Prophetie wird „vernichtet“<sup>74</sup>. Die Gnosis wird wegen ihrer Bedeutung als korinthisches Schlagwort genannt (vgl. 8<sub>1a</sub>). Was Paulus hier intendiert, kommt — logisch hart — im nächsten Vers heraus, in der Unterscheidung des Vergänglichen und des Bleibenden dieser Gaben<sup>75</sup>.

V. 9: Nach der harten Konfrontation im apokalyptischen Tenor wird das Ergebnis für das Verstehen der Gegenwart gegeben: Ihr Charakter ist — im Verhältnis zur künftigen Ganzheit — gebrochen. Aber die Gaben werden ihr τέλος erreichen<sup>76</sup>. Hier ist die Zukunft also nicht das Ende, sondern die Vollendung der Welt. Dort, nach V. 8, vergehen die πνευματικά, hier dagegen vergeht das „ἐκ μέρους“<sup>77</sup>. Was das ist, wird durch die folgenden Verse erläutert. ἐκ μέρους heißt „teilweise“, τὸ ἐκ μέρους<sup>78</sup> „das Stückwerk“<sup>79</sup>. In der Auslassung der Glossolie wird man keine besondere Absicht finden dürfen<sup>80</sup>. Der Sinn wird durch die Gegenbegriffe bestimmt:

V. 10: τὸ τέλειον<sup>81</sup>; ἔρχεσθαι weist auf die Parusie hin. Das Wesen des eschatologischen Zustandes, also die Vollkommenheit, ist aus den paulinischen Vorstellungen über die künftige Welt aufzufüllen: Unsterblichkeit, δόξα, πνεῦμα usw.

In V. 11<sup>82</sup> ist der Stil nicht mehr im selben Sinn traditionell wie bisher. Mit dem Übergang in die erste Person wechselt das traditionelle Element in den Inhalt hinüber. Die Gegenüberstellung von Kind<sup>83</sup> und Mann ist rhetorischer Topos<sup>84</sup>. φρονεῖν ist nicht nur das theoretische Denken,

<sup>73</sup> Auch die γλώσσα! Paulus reflektiert also nicht auf diese als die Himmelsprache! Und gerade die γῶσις enthüllt die Vorläufigkeit, im Bilde: daß ich νῆπιος bin.

<sup>74</sup> Genau müßte Paulus sagen: das Phänomen des Prophezeiens.

<sup>75</sup> ἐκ μέρους! Es stoßen sich eschatologische und Weisheits-Denkformen. Aber es ist eine einheitliche Intention sichtbar: Die Zukunft ist die Krisis der Gegenwart.

<sup>76</sup> γάρ ist nicht begründend, sondern explizierend.

<sup>77</sup> Hier schwebt dieselbe Kontinuität vor, die in der Bestimmung des Geistes als ἀρραβών (2Kor 1<sub>22</sub>) und ἀπαρχή (Röm 8<sub>23</sub>) gesetzt wird. Auch in ihr ist das Moment der Indirektheit, Vorläufigkeit enthalten. Hier kommt dies in V. 11 stark zum Ausdruck.

<sup>78</sup> LXX; vgl. ἀπὸ μέρους 2Kor 1<sub>14 28</sub>; Röm 11<sub>25 1515</sub>. Aristot Metaph VI 1034a p. 144, 20f.: ἄλλων οὐκ ἐχόντων τὴν τέχνην ἢ ἐκ μέρους („in einem bestimmten Umfang“).

<sup>79</sup> Hellenistisches: Acl Arist LIV 148. 160; DittSyll 852, 30; P Lond 1166, 14; Philo Vit Mos II 1 u. ö.

<sup>80</sup> Weiß hält das Fehlen für ein Argument für die Herauslösung von Kap. 13 aus dem Zusammenhang. Bachmann: „Ihre Hinfalligkeit versteht sich von selbst.“ Im Gegenteil!

<sup>81</sup> P. J. du Plessis, TEAEIOS, 1959. Hoffmann 72: Wenn Harnack meint, der Gegensatz Stückwerk — Vollkommenes sei spezifisch paulinisch (zu erwarten wäre Stückwerk — Totalität), so ist auf Plat Tim 34b hinzuweisen, wo δλον und τέλειον Wechselbegriffe sind.

<sup>82</sup> Zur Epiphora vgl. Epict IV 9, 8.

<sup>83</sup> → 31t.; Bertram, ThW IV 913ff. (920). Kindisches Verhalten: Eurip IphAul 1243f.; Lucian Halcyon 3: ἀπειρία und νηπιότης.

<sup>84</sup> Mit dem Gegenbegriff τέλειος. Xenoph Cyrop VIII 7, 6: ἐγὼ γὰρ παῖς τε ὦν τὰ ἐν παῖσι νομιζόμενα καλὰ δοκῶ κεραιπῶσθαι, ἐπεὶ τε ἤβησα, τὰ ἐν νεανίσκοις, τέλειός τε ἀνήρ

sondern enthält auch das Urteilen. λογίζεσθαι ist hier, anders als in V. 6, ebenfalls das Überlegen, Urteilen (vgl. Phil 4<sub>8</sub>). Die Verben sind nicht scharf zu unterscheiden<sup>85</sup>. Es herrscht wieder der Aspekt der Diskontinuität: Die Erkenntnis wird „vernichtet“.

### V. 12: Das Bild vom Spiegel<sup>86</sup>

Als alttestamentliches Vorbild scheint sich Num 12<sub>8</sub> anzubieten<sup>87</sup>:

פָּה אֶל־פֶּה אֲדַבֵּר־בּוֹ	στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῶ,
(dl! Glosse zu ותמננ) מִרְאָה	ἐν εἶδει
וְלֹא בְּחִדְתִּי	καὶ οὐ δι' ἀλνιγμάτων,
וּתְמַנַּנְתָּ יְהוָה יְבִישׁ	καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν.

(vgl. Ex 33<sub>80</sub>). מִרְאָה könnte für מִרְאָה „Spiegel“ punktiert sein<sup>88</sup>. Doch trägt der Hinweis auf diese Stelle nichts aus<sup>89</sup>.

In der griechischen Literatur<sup>90</sup> symbolisiert der Spiegel 1. die Klarheit<sup>91</sup>; 2. die Selbsterkenntnis<sup>92</sup>, und zwar in verschiedenen Variationen: Für die Stoa ist die Welt der Spiegel der Gottheit. Die platonische Version ist z. B. bei Plutarch Is Os p. 382a zu finden: Die unbelebten Dinge sind ein ἀλνιγμα τοῦ θεοῦ, die belebten dagegen deren klarer Spiegel<sup>93</sup>. 3. Die Indirektheit des Sehens<sup>94</sup>.

Unwahrscheinlich ist, daß Paulus an die Katoptromantie denkt<sup>95</sup>.

γενόμενος τὰ ἐν ἀνδράσι. Epict Ench 51, 1: οὐκέτι εἰ μειράκιον, ἀλλ' ἀνὴρ ἤδη τέλειος. Sen Ep 27, 2: „Numera annos tuos, et pudebit eadem velle, quae volueras puer, eadem parare.“ Philo Sobr 8: Der 20jährige Ismael ist πρὸς τὸν ἐν ἀρεταῖς τέλειον Ἰσαάκ εἰν παιδίον. → 14<sub>80</sub>.

<sup>85</sup> Vollends darf man nicht die Analogie ziehen: λαλεῖν-Glossolalie usw.; das widerspricht schon dem Bild und seiner Gestaltung (1. Person, Präterita).

<sup>86</sup> R. Reitzenstein, *Historia Monachorum*, 1916, 242ff.; H. Achelis in: *Festschr. N. Bonwetsch*, 1918, 56ff.; P. Corssen, *ZNW* 19, 1920, 2ff.; J. Behm in: *Festschr. R. Seeberg* I, 1929, 315ff.; N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de s Paul aux Corinthiens*, 1957; Dupont 105ff. A. Delatte, *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, 1932. Zum Verständnis der Sache trägt der Hinweis nichts aus, daß Korinth durch seine Spiegelfabrikation berühmt war, s. Netoliczka, *Art. κάτοπτρον*, *PW* XI 29ff.

<sup>87</sup> G. Kittel, *ThW* I 177ff. nach A. Harnack, *SAB* 1911, 132ff.

<sup>88</sup> Vgl. die Exegese der Rabbinen: Mose sah Gott im klaren (!) Spiegel, die Propheten sahen ihn im trüben; dabei wird einmal auf diese Stelle hingewiesen.

<sup>89</sup> Bei Paulus gehört der Spiegel auf die Seite des Rätsels. Siehe Kümmel, *Dupont* 146ff., Hoffmann 68ff.

<sup>90</sup> Hugedé 97ff.

<sup>91</sup> Plat Tim 72c; Plut Is Os 384a; Apul Apol 14, 8ff.

<sup>92</sup> Siehe Spicq 96 Anm. 1.

<sup>93</sup> ἀλνιγμα und Spiegel sind Gegensätze.

<sup>94</sup> Plat Tim 71b: ἐν κατόπτρῳ δεχομένῳ τύπους καὶ κατιδεῖν εἰδῶλα παρέχοντι. Philo Decal 105: ὡς γὰρ διὰ κατόπτρου φαντασιούται ὁ νοῦς θεῶν δρῶντα καὶ κοσμοποιούντα καὶ τῶν ὄλων ἐπιτροπεύοντα. Sen Nat Quaest I 15, 7: „non est enim in speculo quod ostenditur.“ Streit der Philosophenschulen über das Wesen der Spiegelbilder: Sen Nat Quaest I 5, 1. Vorausgesetzt ist dieser Sinn auch Philo Leg All III 101: Mose will Gott in keinem anderen Spiegel sehen als in ihm selbst.

<sup>95</sup> So S. Eitrem, *Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike*, 1947; von da aus könne der Zusammenhang der Bilder vom Kind und vom Spiegel erklärt werden: ein

Alle drei Motive können leicht in die Gnosis transponiert werden<sup>96</sup>. Instrukтив ist auch der Befund im Neuplatonismus<sup>97</sup>, wobei Analogien zur Gnosis zu beobachten sind<sup>98</sup>.

Von Porphyrius aus will Reitzenstein interpretieren: Der Spiegel ist das *πεῦμα*<sup>99</sup>. Das ist unmöglich. Denn die paulinische Pointe ist die Indirektheit des Sehens, der Gegensatz von jetziger und künftiger Erkenntnis — und die letztere ist Schauen<sup>100</sup>, vgl. 2 Kor 3<sub>18</sub>. Das zeigt sich schon in der Antithese von Jetzt und Dann, in der Verknüpfung von Bild und Rätsel: „ἐν αἰνίγματι“<sup>101</sup>. Eine „reine“ Herleitung des Bildes ist gar nicht zu postulieren<sup>102</sup>.

Kind dient gewöhnlich als Medium. Gegen diese Erklärung: Das Bild erklärt sich aus dem übrigen Vergleichsmaterial; die Anspielung auf die Mantik liegt fern; Spicq 96ff.; Hagedé 75ff.

<sup>96</sup> OdSal 13<sub>11</sub>: „Siehe! unser Spiegel ist der Herr. Öffnet die Augen und betrachtet sie (sc. die Augen) darin und lernst, wie euer Antlitz ist!“ Das Märchen von der Perle Act Thom 112: ἐξαίφνης δὲ ἰδόντος μου τὴν ἐσθῆτα ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν καὶ ὄλον ἐμαυτὸν ἐπ’ αὐτὴν ἐθεασάμην. καὶ ἔγνων καὶ εἶδον δι’ αὐτῆς ἐμαυτόν, ὅτι κατὰ μέρος διηρήμεθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὄντες. καὶ πάλιν ἐν ἔσμεν διὰ μορφῆς μιᾶς. Das Gewand ist das gnostische Selbst; Schau im Spiegel ist die Selbsterkenntnis = das Zu-sich-Kommen des Gnostikers. E. Preuschen in: Hennecke, Handbuch 591 konjiziert ὡσεὶ ἐσόπτρῳ μου ὁμοιωθεῖσαν. Ders., Zwei gnostische Hymnen ausgelegt, 1904, 24; G. Hoffmann, ZNW 4, 1903, 273ff. Syrisch (A. Adam, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, 1959, 53): „wie wenn ich begegnete meinem Spiegelbild“.

<sup>97</sup> Hier wird das Spiegelmotiv systematisch relevant (s. Eltester 88f.):

a) im Sinne der Emanation: Das Spiegelbild wird direkt vom Urbild hervorgebracht, ohne einen Demiurgen;

b) im Sinne einer Korrektur der Emanation: Es existiert nur im Zusammenhang mit dem Urbild.

Porphyr Ad Marc 13: ἐφ’ ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφιλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκοτίσει, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζεται. σοφὸς δὲ ἀνθρώπος ὀλίγος γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκειται ὑπὸ θεοῦ. ἐπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοίωσει θεοῦ. Dupont 124 übersetzt: „contemplant comme dans un miroir la ressemblance de Dieu“. A.-J. Festugière, Trois dévôts païens II, 1944, 28: „que l’esprit donc s’attache à Dieu, dont il est, par la ressemblance, comme une réflexion.“

Jambly Myst II 10: αὐτὰς μὲν οἱ θεοὶ καὶ οἱ τοῖς θεοῖς ἐπομένοι τὰς ἀληθινὰς ἑαυτῶν εἰκόνας ἀποκαλύπτουσιν, φαντάσματα δ’ αὐτῶν οἷα τὰ ἐν ὕδασι ἢ ἐν κατόπτροις μεμηχανημένα οὐδαμῶς προτείνουσιν.

<sup>98</sup> Zum Verhältnis von Neuplatonismus und Gnosis s. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist II/1, 1966.

<sup>99</sup> Kritik: Dupont 126f.; Spicq 98; Hagedé 49ff.

<sup>100</sup> Dupont 133f. 146f.; R. Bultmann, JThS NS 3, 1952, 13f.

<sup>101</sup> Hagedé 139ff. Athen X 452a: Καλλισθένης ἐν ταῖς Ἑλληνικαῖς φησιν ὡς Ἀρχάδων πολιορκούντων Κρῶνον . . . Ἰππόδαμος ὁ Λάκων εἰς ὧν τῶν πολιορκουμένων διεκελεύετο τῷ παρὰ Λακεδαιμονίων πρὸς αὐτοὺς ἔχοντι κήρυκι, δηλῶν ἐν αἰνίγματι τὴν περὶ αὐτοὺς κατάστασιν . . . ἐν αἰνίγματι ist eine häufige Wendung: „rätselvoll“. Daher wird keine Unstimmigkeit mit dem Bild empfunden.

<sup>102</sup> Dupont 111f. 147f.: Paulus wechselt von der Erkenntnis zum Sehen hinüber unter dem Einfluß des AT und findet die Synthese mit Hilfe des hellenistischen Bildes vom Spiegel. Das wäre ein komplizierter Vorgang. Der Einfluß des AT ist an dieser Stelle nicht vorhanden. Das „Sehen“ gehört dem Bild vom Spiegel selbst zu.

Zum Vergleich mit Philo: Für Philo ist die Gotteserkenntnis des νοῦς unvollkommen; sie ergibt kein deutliches Bild. Die Gottesschau wird nur auf dem „Königsweg“ erlangt, wenn der menschliche νοῦς durch das göttliche πνεῦμα vertrieben ist. Paulus denkt, anders als Philo, nicht mystisch, sondern eschatologisch. Damit zeigt sich auch der Sinn im Kontext: Auch der Charismatiker gelangt in dieser Welt nicht zur Gottesschau<sup>103</sup>. Sie ist künftig.

Zur Formulierung πρόσωπον πρὸς πρόσωπον vgl. Gen 32<sup>31</sup>. Die zeitliche Distanz zwischen Gegenwart und Zeit des Schauens wird weiterhin durch ἄρτι angedeutet. Durch V. 12<sup>b</sup> wird das Bild kommentiert im Sinne der Indirektheit = Unvollkommenheit, die jetzt durch ἐκ μέρους ausgedrückt wird, vgl. V. 9<sup>104</sup>. ἐκ μέρους wiederum wird durch die Antithese erläutert: „vollkommene“ Erkenntnis (V. 10!) ist Erkennen καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη<sup>105</sup>. Die Tendenz ist antienthusiastisch<sup>106</sup>: Das Passiv von (ἐπι)γινώσκειν enthält den Gedanken der Gnadenwahl (→ 8<sup>a</sup>). Die rhetorische Korrespondenz von Aktiv und Passiv<sup>107</sup> eignet sich an sich hervorragend zum Ausdruck der Mystik und der Gnosis<sup>108</sup>. Doch ist die Formulierung nicht an sich mystisch oder gnostisch.

### V. 13: Die Trias Glaube — Hoffnung — Liebe<sup>109</sup>

Reitzenstein will die Trias aus einer Viererformel ableiten, deren Spur er bei Porph Ad Marc 24 entdeckt: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθη περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς<sup>110</sup>. Paulus habe die Formel christianisiert, indem er ἔρως durch ἀγάπη ersetzte, und das gnostische Element

<sup>103</sup> Paulus ist selbst Visionär (2Kor 12<sup>31f.</sup>)! Man fragt sich, ob die Zeitkomponente schon in der jüdischen Schultradition des Paulus gegeben war.

<sup>104</sup> „Teilweise“ ist gerade die pneumatische Gnosis. Von der allgemeinen menschlichen Erkenntnis ist im Kontext nicht die Rede.

<sup>105</sup> Nämlich πρόσωπον πρὸς πρόσωπον. Mysterienschau des Gottes: R. Merkelbach, Roman und Mysterium in der Antike, 1962, 22.

<sup>106</sup> Bultmann, ThW I 709f.: καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη nimmt der „Gnosis“ den gnostischen Charakter, obwohl Paulus zunächst von ihr als einer pneumatischen Fähigkeit spricht.

<sup>107</sup> Philo Cherub 115: ἀλλὰ νῦν ὅτε ζῶμεν . . . γνωρίζομεθα μᾶλλον ἢ γνωρίζομεν.

<sup>108</sup> Norden 287; Bousset, Kyrios 50f.; Nock-Festugière I 27 Anm. 80; Corp Herm X 15; PorphAdMarc 13 (s. o. Anm. 97).

<sup>109</sup> R. Reitzenstein, Hist. Monach. 100ff. 242ff.; ders., NGG 1916, 367ff.; 1917, 130ff.; ders., HZ 116, 1916, 189ff.; (gegen Reitzenstein) A. Harnack, PrJ 164, 1916, 1ff. (= Aus der Kriegs- und Friedensarbeit, 1916, 1ff.); P. Corssen, Sokrates 7, 1919, 18ff.; A. Brieger, Die urchristliche Trias Glaube — Liebe — Hoffnung, Diss. Heidelberg 1925; W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, 1930, 148ff.; E. v. Dobschütz, JBL 50, 1931, 117ff. (gegen die Annahme einer ursprünglichen Viererformel); Spicq 365ff.; Bibliographie: H. Riesenfeld, CN 5, 1941, 1ff. E. Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe im NT, <sup>1</sup>1942.

<sup>110</sup> In der Erläuterung ist ἀλήθεια durch γινώσκειν umschrieben.



herausgebrochen. Das würde ausgezeichnet zur Tendenz des Kontextes passen<sup>111</sup>. Aber:

a) Die Formel ist älter als der Kontext; sie steht schon im 1Thess (s. u.); sie ist nicht polemisch, sondern thetisch entworfen, und die Dreizahl ist nicht sekundär.

b) Die gnostischen Belege sind spät und z. T. eindeutig sekundär<sup>112</sup>.

c) Paulus fand im Judentum bereits Ansätze zu solcher Triadenbildung vor<sup>113</sup>.

d) Bei Paulus selbst finden sich lockere Verknüpfungen, die als Vorstufen angesehen werden können, nämlich Kombinationen von πίστις/ἐλπίς und πίστις/ἀγάπη<sup>114</sup>. Doch kann Paulus die Formel schon in der hellenistischen Gemeinde vorgefunden haben. Jedenfalls gebraucht er sie seit dem 1Thess als Formel: 1Thess 1<sub>8</sub><sup>115</sup> 5<sub>8</sub><sup>116</sup>. Sie steckt in Röm 5<sub>88</sub><sup>117</sup>, wo sie unter der paulinischen Interpretation fast verschwindet.

Die Reihenfolge von ἐλπίς und ἀγάπη ist frei<sup>118</sup>. Daß hier die ἀγάπη am Schluß steht, ist durch den Kontext bedingt.

Auch die Verklammerung im Kontext durch τὰ τρία ταῦτα ist keine polemische Wendung, sondern appelliert an die vorausgesetzte Kenntnis der Formel durch die Leser<sup>119</sup>.

Zur weiteren Geschichte der Trias vgl. 1Tim 6<sub>11</sub>; 2Tim 3<sub>10</sub>; Eph 1<sub>38</sub>. 15-18; Kol 1<sub>41</sub>.; Hebr 10<sub>22-24</sub>; Barn 1<sub>6</sub>.

<sup>111</sup> Weitere Stellen:

a) Orac Chald p. 74,24 Kroll: πίστις, ἀλήθεια, ἔρωσ.

b) ClemAlStrom III 69,3: γνῶσις, πίστις, ἀγάπη.

c) Unbekanntes altgnostisches Werk 348 (GCS 45, 1962): Liebe, Hoffnung, Glaube, Erkenntnis, Friede.

d) Evang Phil 115: Vier Elemente: πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, γνῶσις. Lockerer Act Pauli et Theclae 17: ἐλπίς, πίστις, φόβος θεοῦ, γνῶσις σεμνότητος, ἀγάπη ἀλήθειας; EpistApost 43 (54); vgl. auch H. Jonas, The Gnostic Religion, 1963, 89 (zu Lidz Joh 57).

<sup>112</sup> Die Viererformel des Philippus-Evangeliums ist eine gnostische Weiterentwicklung der Trias. Clemens von Alexandria ersetzt die ἐλπίς durch die γνῶσις im Sinne seiner Theologie, ist also kein Zeuge für eine ursprüngliche Stellung von γνῶσις in der Formel. Die Tendenz auf Erweiterung zeigen die Paulus-und-Thekla-Akten und das Unbekannte altgnostische Werk.

<sup>113</sup> 4Makk 17<sub>2.4</sub>: πίστις — ἐλπίς — ὑπομονή (→ V. 7).

<sup>114</sup> Vgl. bes. Gal 5<sub>6</sub> πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη; das entfaltet Paulus: ἡμεῖς γὰρ πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίζομεν δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα. πίστις und ἀγάπη: 1Thess 3<sub>6</sub>; → 16<sub>13f.</sub>; Phlm s. Kataloge: Gal 5<sub>22</sub>. πίστις und ἐλπίς: Gal 5<sub>6</sub>.

<sup>115</sup> Genitivverbindungen mit variierender Bedeutung der Genitive.

<sup>116</sup> Den drei Begriffen Glaube, Liebe, Hoffnung entsprechen nur zwei Waffen. Das zeigt, daß die Trias bereits fest ist.

<sup>117</sup> Hier ist die Reihenfolge Glaube, Hoffnung, Liebe vorausgesetzt.

<sup>118</sup> Wenn eine feste Reihenfolge vorgegeben sein sollte, wäre es die des 1Thess, also mit einer engeren Verknüpfung von Glaube und Liebe. Aber das bleibt Vermutung.

<sup>119</sup> Zum Ausdruck vgl. Prv 30<sub>18.21.24.28</sub>; AristophNub 424; PlutMor 94b: ἡ ἀληθινή φίλια τρία ζητεῖ μάλιστα, τὴν ἀρετὴν ὡς καλόν, καὶ τὴν συνήθειαν ὡς ἡδύ, καὶ τὴν χρεῖαν ὡς ἀναγκαῖον. S. Spicq 375 Anm. 5.

Nicht eindeutig zu interpretieren ist die Aussage über die drei „bleibenden“ Faktoren: Ist a) *ὑπὸ* b) *μένει* logisch oder zeitlich zu fassen? Und wenn *ὑπὸ* zeitlichen Sinn hat, worauf ist es bezogen?

Es ergeben sich vier Möglichkeiten der Kombination; *ὑπὸ* wird man freilich nach dem Duktus des Gedankens eher logisch verstehen<sup>120</sup>, trotz Röm 3<sub>21</sub>, wo sich der zeitliche Sinn aus dem Kontext ergibt<sup>121</sup>. Der Sinn von *μένει* ist dann immer noch offen: a) logisch: Sie „bleiben“ — gegenüber den aufgezählten Geistesgaben. b) Sie bleiben in Ewigkeit. Für die eschatologische Deutung spricht vor allem 3Esr 4<sub>38</sub><sup>122</sup>. Sie ergibt einen ausgezeichneten Sinn im polemischen Kontext (von der Vernichtung der übrigen Geistesgaben)<sup>123</sup>. Aber sie ist schwierig, weil das ganze Kapitel auf das Bleiben allein der Liebe angelegt ist. Wie soll man sich das Bleiben von Glaube und Hoffnung vorstellen, die doch zur Erfüllung kommen<sup>124</sup>?

Man darf für Paulus keine streng formal-logische Einheitlichkeit postulieren<sup>125</sup>, zumal sich sowohl in der *πίστις* als auch in der *ἐλπίς* Momente finden, die die Aussage möglich machen, daß beide in Ewigkeit bleiben<sup>126</sup>. Das eschatologische Verständnis von *μένειν* ist also möglich.

<sup>120</sup> 12<sub>18. 20</sub>; Röm 7<sub>17</sub>; Hebr 9<sub>26</sub>. Lietzmann, Weiß, Rob-Pl. Spicq 105f. zieht *ὑπὸ* und *μένει* eng zusammen: V. 13 sei nicht das Fazit eines unabhängigen Textes, sondern reine Übergangsbildung mit dem Sinn: Wir „bleiben“ nicht im Himmel, den Paulus soeben beschworen hat, sondern in Korinth, in den Bedingungen des christlichen Lebens.

Nichts ist aus der Wortform (*ὑπὸ* oder *ὑπὸν*) zu erschließen. Paulus bevorzugt *ὑπὸ* *δέ*: Röm 3<sub>21</sub> 6<sub>23</sub> 7<sub>6</sub> 7<sub>17</sub> 15<sub>23. 25</sub>; 1Kor 13<sub>13</sub> 15<sub>20</sub>; 2Kor 8<sub>11. 22</sub>. *ὑπὸν* ist sicher bezeugt 1Kor 12<sub>30</sub>; Phil 3<sub>18</sub>; schwankend 1Kor 5<sub>11</sub> 7<sub>14</sub> 12<sub>18</sub> 14<sub>6</sub>; Gal 4<sub>9</sub>. Im allgemeinen steht *ὑπὸ* nach einem irrealen Bedingungssatz. Aber daraus kann nicht geschlossen werden, wo ein solcher fehle, liege keine logische Bedeutung vor (mit Weiß gegen Stählin, ThW IV 1102). Stählins Deutung ist nicht klar: „Aber es bleibt — dem Vergänglichen gegenüber — jetzt in Ewigkeit (sic!) Glaube — Hoffnung — Liebe.“

<sup>121</sup> Und trotz 2Kor 5<sub>7</sub>; Röm 8<sub>24f</sub>.

<sup>122</sup> ἡ ἀλήθεια μένει καὶ ἰσχύει εἰς τὸν αἰῶνα. Vgl. auch 2Kor 9<sub>9</sub>. J. Jeremias, ZNW 38, 1939, 122 verweist auf → 3<sub>14</sub> und Hen 97<sub>6</sub> und deutet: „bleibt bestehen vor Gott“. Dagegen spricht V. 8 (Kümmel); Spicq 105 Anm. 1: Diese Deutung macht die Nennung von Glauben und Hoffnung in diesem Kontext noch schwieriger. W. Marxsen, in: Neues Testament und Geschichte (Festschr. O. Cullmann), 1972, 223ff.: *μένειν* ist nicht auf die isolierten Begriffe zu beziehen, sondern auf die ganze Trias. Der Sinn von *μένειν* ist eschatologisch, der eschatologische Bezug des Lebens bleibt im Alltag.

<sup>123</sup> Sie wird auf V. 8 gestützt: οὐδέποτε πίπτει. Zum Gegensatz von *μένειν* und *καταργεῖσθαι* vgl. 2Kor 3<sub>11</sub>. Doch hebt der Hinweis auf diese Stelle nicht die Schwierigkeiten.

<sup>124</sup> 2Kor 5<sub>7</sub>: Der Glaube wird durch das Schauen abgelöst. Und die Hoffnung ist vorläufig Röm 8<sub>24f</sub>.

<sup>125</sup> 2Kor 9<sub>9</sub>: Die Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit.

<sup>126</sup> Bultmann, ThW II 527ff. (*ἐλπίς*); VI 223 (*πίστις*). In der *πίστις* steckt das bleibende Moment der Distanz; sie ist keine mystische Einswerdung. *ἐλπίς* ist auch die demütige Anerkennung, die im Verhältnis zu Gott auch im Jenseits „bleibt“. Dieser Hinweis Bultmanns ist besser als die Erklärung von G. Bornkamm, Jahrb. der Theol. Schule Bethel 8, 1937, 146f.: Die geglaubte Botschaft und die gehoffte Verheißung seien ewig; vgl. Kümmel 189: Die Liebe ist ein Verhalten; also muß auch bei Glauben

Freilich ist die Schwierigkeit geringer, wenn man das Wort logisch als „gültig bleiben“, nämlich im Verhältnis zu den anderen Geistesgaben, versteht<sup>127</sup>. Dabei geht die eschatologische Intention keineswegs verloren<sup>128</sup>. Sie hängt ja nicht am Sinn des einen Wortes μένειν, sondern liegt im Kontext, im Gegensatz zu den vergänglichen (und also entsprechend zu bewertenden) Gaben.

Die drei „bleibenden“ sind so oder so diejenigen Gaben, die nicht in eine pneumatische Emanzipation und Selbsterbauung führen können. Denn Glaube und Liebe sind auf ihren Gegenstand bezogen und nur in dieser Beziehung bzw. als diese Beziehung existent. Der Glaube ist Glaube an . . . , die Liebe sucht nicht das Ihre, und die Hoffnung erhebt gegen die Schwärmerei den eschatologischen Vorbehalt.

Von der logischen Bedeutung von μένειν aus ist auch die Korrektur in V. 13b leichter zu verstehen. In ihr zeigt sich noch einmal die Spannung zwischen der bereits fest gewordenen Trias<sup>129</sup> und der Intention des Paulus auf die Überordnung der Liebe<sup>130</sup>. Der Ausgleich ist für ihn möglich, da die drei Begriffe nicht in der Weise abstrakt sind, daß eine theoretische Rangordnung aufgestellt werden könnte. Der Glaube ist ja durch die Liebe wirksam (Gal 5<sup>6</sup>) usw. Die Überordnung der Liebe kann die Gültigkeit von Glauben und Hoffnung einschließen. Nur in dieser Komplexheit kann Paulus auch von einem „Weg“ reden. Denn eigentlich paßt dieser Terminus nur für die Liebe.

und Hoffnung an das Verhalten gedacht sein; so jetzt auch Bornkamm, Aufs. I 109: „In der Zuordnung zu Glaube und Hoffnung (nicht als ein ‘Wert’ an sich) bleibt auch die Liebe. Grundet sich der Glaube auf das, was Gott getan hat, richtet sich die Hoffnung auf das, was Gott tun wird, so ist die Liebe — aus Gott, zu Gott und so zugleich die Liebe zum Bruder (vgl. 1Joh 4<sup>7f</sup>.l) — die unvergängliche Gegenwart des Heils, das ‚Band der Vollkommenheit‘ (Kol 3<sup>14</sup>). Als solche ist sie die größte.“

<sup>127</sup> Vgl. Röm 9<sup>11</sup> usw. PlatCrito 48b (Sokrates): ἀλλ ὃ θαυμάσιον, οὗτός τε ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν ἔμοιγε δοκεῖ εἶναι καὶ πρότερον· καὶ τόνδε δὲ αὖ σκοπεῖ εἰ εἴ τι μένει ἡμῖν ἢ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλεῖστον ποιητέον ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. (Kriton:) ἀλλὰ μένει. (Sokr.): τὸ δὲ εὖ καὶ καλῶς καὶ δικαίως ὅτι ταῦτόν ἐστιν, μένει ἢ οὐ μένει; (Kr.): μένει. W. Grossow, RB 61, 1954, 516ff.

<sup>128</sup> Meinem Schüler David Reeves verdanke ich den Vorschlag (unter Verweis auf Röm 9<sup>6-12</sup>), die Alternative logisch/eschatologisch nicht so zu stellen; “instead, μένειν seems to be Paul’s verb for a subject which is of excellent quality and, therefore, is able to stand the test of time.”

<sup>129</sup> Wenn sie von Paulus samt dem Motiv des μένειν übernommen sein sollte, wäre μένειν ursprünglich wohl eschatologisch gemeint (wie 3Esr 4<sup>28</sup>) und von Paulus logisch umgedeutet. Weiß: μένειν ist eschatologisch gemeint und gilt in Wirklichkeit nur für die Liebe. Paulus unterliegt dem Zwang der Trias; er muß ja durch diesen Zusatz richtigstellen.

<sup>130</sup> Vgl. die Unterordnung des Glaubens, Hoffens (Verben!) unter die Liebe in V. 7.

## Kap. 14 Zungenrede und Prophetie

1 Trachtet nach der Liebe! Strebt nach den Geistgaben, besonders aber nach  
 2 dem Prophezeien! Denn der Zungenredner redet nicht für Menschen, sondern  
 für Gott; denn niemand versteht ihn<sup>1</sup>, sondern er redet im Geist Geheimnisse.  
 3 Der Prophezeiende aber redet für Menschen Erbauung, Ermahnung und Zu-  
 4 spruch. Der Zungenredner erbaut sich selbst, der Prophet erbaut die Gemeinde.  
 5 Ich möchte, daß ihr alle in Zungen redet, mehr noch freilich, daß<sup>2</sup> ihr prophe-  
 zeit. Denn der Prophet ist größer als der Zungenredner, außer wenn<sup>3</sup> er (sc.  
 6 der Zungenredner) übersetzt, damit die Gemeinde Erbauung empfängt. Nun  
 aber, Brüder, wenn ich zu euch komme und in Zungen rede, was werde ich  
 euch nützen, wenn ich nicht zu euch rede mit<sup>4</sup> Offenbarung oder Erkenntnis  
 7 oder Prophetie oder Lehre? Denn wenn die unbelebten Dinge einen Laut von  
 sich geben (oder: Gleichfalls auch die unbelebten Dinge, die einen Laut von sich  
 geben<sup>5</sup>), Flöte oder Zither, wie soll denn das Geblasene oder Gespielte ver-  
 8 standen werden, wenn sie nicht ihre Töne unterscheiden lassen? Und wenn  
 die Trompete einen unordentlichen Laut von sich gibt, wer wird sich zum  
 9 Kampf bereit machen? So ist es auch mit euch: Wenn ihr nicht mit der Zunge  
 deutliche Rede von euch gebt, wie soll man das Gesprochene verstehen? Dann  
 10 redet ihr in die Luft. Es gibt doch so viele (oder: wer weiß wie<sup>6</sup> viele) Spra-  
 11 chen<sup>7</sup> in der Welt und nichts ist sprach=los<sup>8</sup>. Wenn ich nun die Bedeutung der  
 Sprache nicht kenne, dann werde ich dem Redenden Barbar sein, und der  
 12 Redende wird für mich Barbar sein. So ist es auch mit euch: Da ihr nach Gei-

<sup>1</sup> Gen 42:13; Mt 13:13; Epict I 29,66; Bauer s. v. ἀκούω.

<sup>2</sup> Der Wechsel zwischen Akkus. mit Inf. und ἵνα macht keinen Bedeutungsunter-  
 schied aus.

<sup>3</sup> ἔκτος εἰ und εἰ μὴ sind vermischt; hellenistisch, s. Bl-Debr 376.

<sup>4</sup> „Ausgestattet mit“ (4:1) oder „in Form von“.

<sup>5</sup> ὁμῶς ist schwierig, weil man nicht sofort sieht, wo ein Gegensatz liegen soll. Lietz-  
 ma n n schlüsselt auf: τὰ ἄψυχα, καίπερ φωνῆν διδόντα, ὁμῶς οὐ γνωσθήσεται, ἐὰν διαστολῆν  
 μὴ δῶ (vgl. Xenoph Cyrop V 1,26: σὺν μὲν σοι ὁμῶς καὶ ἐν τῇ πολεμίᾳ ὄντες θαρροῦμεν);  
 ὁμῶς sei, wie Gal 3:18, an den Anfang versetzt. So erscheint in der Tat der richtige Gegen-  
 satz: obwohl tönend, dennoch unverständlich (nicht: obwohl leblos, dennoch tönend).  
 Andere Erklärungen: Es spiele das alte ὁμῶς „gleichermaßen“ herein, vgl. Ps-Clem  
 Hom III 15,3; XIX 23:1; Bl-Debr 450:2A; J. Jeremias, ZNW 52, 1961, 127f. R. Key-  
 dell, ZNW 54, 1963, 145f. verweist auf Agathias III 23: Der Feldherr Martinus ver-  
 liest einen fingierten Brief des Kaisers, der Verstärkung ankündigt. Die gewünschte  
 Wirkung bei den Soldaten tritt ein. Dann (24): ἀπέβη δὲ ὁμῶς καὶ θάτερον τῶν Μαρτίνου  
 διανοημάτων. „Es verwirklichte sich aber gleichfalls auch die andere Absicht des  
 Martinus“: Auch die Perser werden getäuscht.

<sup>6</sup> εἰ τύχοι ist zur Floskel geworden: „etwa“, vgl. 15:37; Bl-Debr 385:2. Für die zweite  
 Bedeutung: Nikolaus von Damaskus FGH 90 Fr. 130, Bd II A, 413,27: καθ' ἣν τύχοι  
 πρόφασιν.

<sup>7</sup> Diese Bedeutung von φωνή ist schon klassisch. LXX: Gen 11:1; 2Makk 7:8 usw.  
 PGM 12, 188: πᾶσα γλῶσσα καὶ πᾶσα φωνή.

<sup>8</sup> καὶ οὐδέν: Der Ausdruck ist nachlässig; ergänze etwa: ἔθνος. Am nächsten liegt  
 γένος (φωνῶν); aber das paßt nicht.

13 stern strebt, so sucht zur Erbauung der Gemeinde daran reich zu werden! Dar-  
 14 um soll der Zungenredner beten, daß<sup>9</sup> er auch übersetzen könne. Denn wenn ich  
 in Zungenrede bete, dann betet mein Geist; aber mein Verstand ist unfruchtbar.  
 15 Was folgt daraus<sup>10</sup>? Ich will mit dem Geist beten, ich will aber auch mit dem  
 Verstand beten. Ich will mit dem Geist singen, ich will aber auch mit dem Ver-  
 16 stand singen. Wenn du nun mit dem Geist den Segen sprichst, wie soll der, der  
 die Stellung des Laien innehat, das Amen auf dein Gebet sprechen? Er weiß  
 17 ja nicht, was du sagst. Du magst ja gut beten; aber der andere wird nicht erbaut.  
 18.19 Ich danke Gott, ich rede mehr in Zungen als ihr alle. Aber in der Gemeinde  
 will ich lieber fünf Worte mit meinem Verstand reden, um auch andere zu  
 unterweisen, als zehntausend Worte in Zungenrede.

So scharf die Thematik von Kap. 14 umrissen ist, so locker ist die Gedankenführung.

V. 1: Der Übergang ist hart und in sich selbst nicht einheitlich. ζηλοῦτε κτλ. schließt an 12<sup>30</sup> an<sup>11</sup> und paßt nicht zu V. 1<sup>a</sup>, der an 13<sup>18</sup> anschließt<sup>12</sup>. Dem jetzigen Kontext ist ein einheitlicher Gedanke nur schwer abzugewinnen, nämlich: Die im Folgenden festgestellte Rangordnung der Gaben gilt unter der Voraussetzung von Kap. 13. Im Inneren von Kap. 14 ist jedoch davon nichts zu bemerken. Der Tenor ist jetzt ein anderer, nicht mehr: Krisis der πνευματικά überhaupt<sup>13</sup>, sondern Ordnung derselben, in Anknüpfung an den tatsächlichen Befund in Korinth. Nur noch Zungenreden und Prophetie sind als Geistesgaben behandelt. Das Kriterium ist nicht mehr die ἀγάπη, sondern die οἰκοδομή. Daraus ergibt sich eine latente Kritik, wie schon die Formulierung von V. 1<sup>b</sup> anzeigt. Sie setzt voraus, daß in Korinth die Prophetie nicht an der ersten Stelle steht, vielmehr hinter der Glossolie rangiert. Die Gaben werden in Korinth also nach der Intensität des ekstatischen Ausbruchs gewertet, ja, geradezu nach dem Maßstab der Unverständlichkeit. Diese gilt als Indiz für übernatürliche Kraftwirkung. Paulus wertet gegenteilig, nicht auf Grund der Rationalität an sich, sondern weil die Verständlichkeit der Rede die Bedingung des Aufbaus der Gemeinde nach innen und außen ist.

V. 2: Wir erfahren über die Zungenrede, daß sie dem normalen Menschen, auch dem Christen, unverständlich ist. Andererseits muß sie sinn-

<sup>9</sup> προσεύχασθαι ἵνα: B1-Debr 3921c.

<sup>10</sup> Vgl. V. 1<sup>a</sup>; klassisch ist τί οὖν; (Röm 3<sup>9</sup> 6<sup>15</sup> 11<sup>7</sup>) und τί γάρ;.

<sup>11</sup> Ist → 12<sup>31</sup> sekundäre Klammer oder 14<sup>1</sup> einfach Wiederholung von 12<sup>31</sup>?

<sup>12</sup> Hart ist schon δέ. Weiß: V. 1 knüpfte „sehr matt“ an. Aber man sollte nicht sagen, δῶκεν sei eine abgeblaßte Metapher für ζητεῖν, φρονεῖν; vgl. Röm 12<sup>13</sup> 14<sup>19</sup> 9<sup>30f</sup>. Für sich genommen ist V. 1<sup>b</sup> ein echter Appell; 1Thess 5<sup>30</sup>. Héring: Durch die redaktionelle Brücke V. 1<sup>a</sup> wird der Sinn von μᾶλλον modifiziert: Ursprünglich war es komparativisch (vgl. V. 5); jetzt heißt es: „vor allem“.

<sup>13</sup> Paulus sagt nicht mehr „χαρίσματα“.

voll, in sich logisch sein. Denn sie kann in die normale Sprache übersetzt werden, was wieder durch eine besondere Gabe möglich ist. Die Bezeichnung γλῶσσαι gibt über das Phänomen keinen Aufschluß<sup>14</sup>. Will man es erschließen, so ist von dem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial auszugehen, vor allem vom griechischen Motiv des inspiratorischen πνεῦμα, das sich besonders in der Mantik äußert<sup>15</sup>, und speziell mit Delphi verbunden ist<sup>16</sup>. Aus dem Inspirierten redet die Gottheit; er selbst weiß nicht, was er spricht. In Delphi dolmetschen die Priester das Gestammel der Pythia<sup>17</sup>.

Eine höhere Stufe der anthropologischen Reflexion wird von Philo erreicht: Das πνεῦμα vertreibt den νοῦς und führt zur Gottesschau<sup>18</sup>.

Anders als die griechische Theorie meint Paulus nicht, daß die Glossolie dem Sprecher selbst unverständlich sei. Aber wie sie meint er, daß sie in menschliche Sprache umgesetzt werden kann. Freilich: Die Pythia redet, voll des Gottes, zu den Menschen. Der Glossolale dagegen ist zunächst Gott zugewandt, erst durch — eigene oder fremde (s. u.) — Vermittlung den Menschen. Paulus läßt die Zungenrede gelten, wertet sie aber geringer als die Prophetie, weil sie nur dem Inspirierten selbst dient: Keiner „hört“, d. h. versteht ihn<sup>19</sup>. λαλεῖν μυστήρια: → 27, wo freilich der Sinn ein anderer ist: Weisheitsrede, die den Besitz des Geistes sowohl beim Sprecher als beim Hörer voraussetzt.

V. 3 bringt das entscheidende Kriterium: οἰκοδομή/οἰκοδομεῖν. Der Akzent ist deutlich: θεῶ — ἀνθρώποις. Aus der Wirkung, die der Prophetie zugeschrieben wird, ist ersichtlich, daß sie nicht Weissagung von Künftigem

<sup>14</sup> γλῶσσα kann u. a. bedeuten (s. Behm, ThW I 719f.): veraltete fremde Ausdrucksweise: DiodSic IV 66, 6; PlutIsOs 375f. Aber diese Bedeutung führt nicht an das Phänomen der Zungenrede heran.

<sup>15</sup> Heraklit Fr. 92: Σίβυλλα δὲ μαινομένῳ στόματι . . . ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλιῶν ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Mantik und Prophetie: PlatTim 71/72. Der Gnostiker hört übernatürliche Stimmen von δυνάμεις CorpHerm I 26. Lit.: Exk. Weiß, Lietzmann; H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, 1899; E. Mosiman, Das Zungenreden, 1911; H. Rust, Das Zungenreden, 1924; G. Mayeda, Le langage et l'évangile, 1948, 87ff.; F. W. Beare, Speaking in Tongues, JBL 83, 1964, 229ff.; Rohde, Psyche Index s. v. ἔκστασις; Nilsson I. II Index s. vv. Ekstase, Mantik; J. Behm, ThW I 719ff.; H. Kleinknecht, ThW VI 343f.

<sup>16</sup> Plutarchl Kleinknecht, ThW VI 343 hält das Zungenreden für einen „Reflex pythischer Weissagung“, ebenso S. Eitrem, Orakel und Mysterien am Ausgang der Antike, Albae Vigiliae NF 5, 1947, 42. Anders G. Dellling, Der Gottesdienst im NT, 1952, 39ff., der den dionysischen Enthusiasmus vergleicht. Aber der Streit über die Parallelen ist überflüssig. Es kommt lediglich auf das Vorhandensein und die weite Verbreitung derartiger Phänomene an, die sporadisch und spontan auftreten, vgl. etwa Lucian Alexander 13 (dazu H. D. Betz, Lukian von Samosata und das NT, 1961, 140f.).

<sup>17</sup> Daraus (Phaedr 244) entwickelt Plato die Rolle des Philosophen als Interpreten.

<sup>18</sup> RerDivHer 265 usw.; H. Jonas II 99ff.

<sup>19</sup> Akustisch vernimmt man ihn ja sehr wohl, wie die weiteren Ausführungen dringend anzeigen, als tönendes Erz (13i), wenn die Liebe bzw. in Kap. 14 die οἰκοδομή fehlt.

ist. Das wird später bestätigt (→ V. 24)<sup>20</sup>. Das Wesen der „Erbauung“ wird durch die Zusammenstellung mit *παράκλησις* und *παραμυθία* erläutert. *παράκλησις* kann den Trost oder die Mahnung bedeuten, ähnlich auch *παραμυθία*. Die beiden Vokabeln sind hier praktisch synonym<sup>21</sup>. U. B. Müller 26: Paulus schwebt gegenüber den korinthischen Enthusiasten wohl die entfaltete Predigt (Paraklese) als Form vor, während jene zur kurzen Enthüllung neigen; vgl. V. 24f.

V. 4 verstärkt noch den Akzent von V. 3: Die Gegenüberstellung „Sprechen zu Gott — zu den Menschen“ wird übertragen: für sich selbst — für die Gemeinde. Auch hier ist an den korinthischen Individualismus als das Ziel des Angriffs des Paulus zu denken.

V. 5 wendet das Kriterium an: Paulus gönnt<sup>22</sup> ihnen die Zungenrede<sup>23</sup>, verdeutlicht aber seine bereits gegebene Wertung. Daß die Prophetie höher steht, ist aus dem Vorausgehenden begründet, wird freilich jetzt wieder eingeschränkt. Das ist sachgemäß. Denn Paulus ordnet die Prophetie ja nicht vom Phänomen her oder auf Grund von außen herangeholter Maßstäbe über, sondern nur vom Wert für die Erbauung aus. Nach diesem kann auch die Zungenrede gleichwertig sein: wenn sie übersetzt wird<sup>24</sup>, also die gleiche Funktion gewinnt wie die Prophetie.

Lietzmann findet einen Widerspruch zu 12:29f.: Dort seien die Gaben der Zungenrede und der Übersetzung auf verschiedene Pneumatiker verteilt, hier dagegen sei vorausgesetzt, daß der Zungenredner selbst die Deutung gibt<sup>25</sup>. Aber dort sagt Paulus nur, daß nicht alle Christen alle Gaben haben, nicht, daß einer nur eine Gabe haben könne<sup>26</sup>.

V. 6: *ἄν δέ* ist logisch zu fassen<sup>27</sup>, nicht zeitlich<sup>28</sup>. Der Gebrauch der ersten Person ist rhetorisch; er dient — im Diatribenstil — der Ver-

<sup>20</sup> Origenes (C. Jenkins, Origen on I Corinthians, JThS 10, 1909, 36) systematisiert: *προφητεία ἐστὶν ἢ διὰ λόγου τῶν ἀφανῶν σημαντικὴ γνῶσις . . . διδασχὴ ἐστὶν ὁ εἰς τοὺς πολλοὺς διανεμόμενος διδασκαλικὸς λόγος. ἀποκάλυψις und γνῶσις sind also die Gaben, die sich in Prophetie und Lehre äußern.*

<sup>21</sup> Vgl. 1Thess 2:11f. Für *παράκλησις* zieht Bauer die Bedeutung „Ermahnung“ vor. Die Bedeutung „Trost“ ist im Profangriechischen selten; anders die LXX; Jer 16:7; Hos 13:14; 2Kor 1:4ff.; Epict III 23:28. *παραμυθία* / *παραμυθέομαι* bezeichnet den freundlichen Zuspruch, Trost; Ps-Plat Axioch 365a; Plat Phaed 83a; Critias 108c neben *παραθαρρύνειν*; Aesch Prom 1063 neben *πείθειν*. Ein gewisser Unterschied im Gebrauch der beiden Wortgruppen erscheint darin, daß *παραμυθία* im NT nicht vom Trost Gottes gebraucht wird, wohl aber *παράκλησις* (2Kor 1:3; 1Thess 2:11f.); s. Stählin, ThW V 815ff. Antike Bezeichnungen für den Trost: K. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*, Leipziger Studien zur class. Philol. IX 1, 1887, 123ff.

<sup>22</sup> Vgl. V. 18; *θέλω*: 77.

<sup>23</sup> Er ist selbst Zungenredner, V. 18.

<sup>24</sup> 12:10; dort ist die Übersetzungsgabe selbst ein *χάρισμα*.

<sup>25</sup> Héring: Subjekt von *διερμηνεύη* ist nicht der Zungenredner, sondern ein Jemand. Gegen diese Übersetzung: Heinrici.

<sup>26</sup> → V. 18; → V. 26, 27.

<sup>27</sup> Weiß, Lietzmann, Bachmann.

<sup>28</sup> Rob-Pl; sie beziehen es auf den bevorstehenden Besuch. Weiß findet *ἄν δέ* „hier noch viel unverständlicher als 13:13; denn es geht kein Irrealis oder negativer Satz

anschaulichung<sup>29</sup>. Doch dürfte auch mitschwingen, daß Paulus wirklich als Zungenredner auftreten konnte<sup>30</sup>.

V. 7–11 bringen eine Reihe von Beispielen (nicht: Bildern) für Verständlichkeit und Unverständlichkeit: Melodie (7), Signal (8), mit Anwendung (9); dann Sprache (Verstehen) (10a) mit Anwendung<sup>31</sup>. ἄψυχος wird auch sonst von Musikinstrumenten gebraucht<sup>32</sup>.

V. 9: Die Anwendung auf die Glossolie<sup>33</sup>. Die Ausdrucksweise ist unbeholfen: Denn in Zungen verständlich zu reden ist ein Widerspruch in sich selbst. Aber im Zusammenhang ist klar, was Paulus meint: Wenn nicht die Übersetzung beigegeben wird<sup>34</sup>, geht die Rede in die Luft<sup>35</sup> — eine sprichwörtliche Wendung<sup>36</sup>.

voran.“ Er fragt, ob Zeilen versetzt sind. ὡν δέ beziehe sich auf V. 5a zurück; V. 5b hänge mit 4 zusammen und setze sich gut in V. 7 fort, während V. 5b und 6 besser zum Gedankengang von V. 12–19 passen. Wenn V. 6 am richtigen Platz stehe, sei sein Inhalt im Vergleich zu V. 2–5 eine Folgerung (s. Heinrici: „so aber“); aber das könne ὡν δέ nicht bedeuten.

<sup>29</sup> Weiß findet, die Logik des zweiten Bedingungssatzes sei nicht ganz einwandfrei; man müsse ergänzen „statt dessen“. Es ist richtig, daß ἐὰν μὴ κτλ. von ὠφελήσω abhängt und nicht etwa mit ἐὰν ἔθω parallel steht; aber die Logik stimmt: Paulus negiert ja nicht das Zungenreden überhaupt, sondern nur das isolierte, dem keine verständliche Rede beigegeben ist.

<sup>30</sup> 2Kor 12.17 ist die ἀποκάλυψις ekstatisch; hier dagegen ist sie dem Reden ἐν voz zugeordnet; Oepke, ThW III 589f.; Lührmann 39ff. Übrigens ist 2Kor 12 der älteste Beleg für die Bedeutung „Vision“. Zum Charisma der Offenbarung cf. Gal 2.1. D. Lührmann, Der Brief an die Galater, 1978, 37: Dieses Charisma ist nicht ekstatischer Natur.

<sup>31</sup> Heinrici u. a. verstehen V. 9 als weiteres Beispiel, also V. 7–11 als ununterbrochene Reihe (mit Klimax der Analogien).

<sup>32</sup> Eurip Ion 881 ff. (die ἐπιτάφιογος κιθάρα); Plut Mor 9c.

Die Flöte wird von Berufsflötistinnen beim Symposium gespielt. Sie ist Begleitinstrument in Tragödie und Komödie; Flöte und Zither: vgl. die bildliche Darstellung des Flötenspielers Marsyas und des Zitherspielers Apollo. Lit.: PW unter den betreffenden Stichworten; C. Sachs, Musik des Altertums, 1924; ders., The History of Musical Instruments, 1940; M. Wegner, Das Musikleben der Griechen, 1949; F. Behn, Musikleben im Altertum und frühen Mittelalter, 1954; Th. Georgiades, Musik und Rhythmus bei den Griechen, 1958.

φωνή von Instrumenten: allgemein; Bibel: 3Esr 5.63.

φθόγγος: PlatLeg 812d; MAnt XI 2: ὡδῆς ἐπιτερπούς . . . καταφρονήσεις, ἐὰν τὴν μὲν ἐμμελῆ φωνὴν καταμερίσῃς εἰς ἕκαστον τῶν φθόγγων . . . Die σάλπιγξ ist das Signalinstrument, → 15.11; als Musikinstrument Apk 18.11. G. Friedrich, ThW VII 71ff. Zu ἄδηλον vgl. den Gegensatz εὐσημον V. 9. πόλεμος „die Schlacht“: 1Makk 2.11.

<sup>33</sup> Weiß, Lietzmann. Die „Zunge“ ist hier das Organ des Sprechens. Weiß: Um die Verwechslung mit der „Zunge“ im technischen Sinn zu vermeiden, setzt Paulus διὰ statt ἐν und den Artikel, der beim Reden „in Zungen“ regelmäßig fehlt. Bachmann und Heinrici verstehen V. 9 nicht als Anwendung, sondern als drittes Beispiel für undeutliches Reden, wegen διὰ und des Artikels; οὕτως stelle in eine Reihe mit den vorigen Beispielen.

<sup>34</sup> λόγον διδόναι: vgl. V. 9 φωνὴν διδόναι. εὐσημος (bei λόγος Artem II 44): vgl. ἀσημος Plut Mor 564b: φωνὰς ἴεσαν ἀσήμους ὡς ἀλαγαμοῖς θρήνου καὶ φόβου μεμιγμένας. Lucian Alex 13: ὁ δὲ φωνὰς τινὰς ἀσήμους φθεγγόμενος, ὅλα γένοιτο ἂν Ἑβραίων ἢ Φοινίκων, ἐξέπληττε τοὺς ἀνθρώπους . . .

<sup>35</sup> Coniug. periphr.; 2Kor 2.17 9.11.



V. 10 und 11: Die Vielfalt der Sprachen ist verständlicherweise ein viel behandeltes Thema der Literatur<sup>37</sup>. Zur Bezeichnung der Sprache wird Paulus das Wort φωνή gewählt haben, weil γλῶσσα im Zusammenhang schon vergeben ist<sup>38</sup>. Ist γένη φωνῶν nach γένη γλωσσῶν formuliert<sup>39</sup>? ἄφωνος bedeutet hier: „sprachlos“<sup>40</sup>.

V. 11 ist ein Vergleich, nicht eine Beschreibung der Zungenrede. Es ist müßig zu fragen, ob sich οὖν auf V. 10<sup>a</sup> oder 10<sup>b</sup> beziehe; denn der Gedanke von V. 10 ist einheitlich. δύναμις: „Bedeutung“<sup>41</sup>. ἔσομαι κτλ.: vg kehrt um: „cui loquor“. ἐν ἔμοι: „in meinen Augen“<sup>42</sup>; vgl. 6<sup>2</sup>. Die Stelle ist ein ausgezeichnete Beleg für die Grundbedeutung von βάρβαρος<sup>43</sup>.

V. 12: Nach der Anwendung der Beispiele auf die Phänomene folgt die Anwendung auf die pneumatisch bewegte Gemeinde<sup>44</sup>. ἐπεὶ ζηλωταὶ κτλ.: vgl. V. 1 ζηλοῦτε<sup>45</sup>. πνευμάτων steht hier für πνευματικῶν<sup>46</sup>. Wo liegt der Akzent? Sagt Paulus: „Eifert um die Geistesgaben, damit durch sie die Gemeinde erbaut werde!“ (Lietzmann); oder: „Eifert zur Erbauung der Gemeinde, sc. nicht zur Selbsterbauung!“ (Weiß)? Im

<sup>37</sup> Belege bei A. Otto, Die Sprichwörter der Römer, 1890, 364; Ovid Am I 6, 42: dare verba in ventos. Bachmann: εἰς ἄερα λαλεῖν passe nicht auf die Glossolalie, da diese immerhin ein Sprechen mit Gott sei. Aber hier geht es ja lediglich um den Bezug zur Gemeinde, um die Erbauung; vgl. V. 2: οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ θεῶ.

<sup>38</sup> A. Borst, Der Turmbau von Babel I, 1957.

<sup>39</sup> Ganz anders Xenoph Mem I 4, 12: Nur die Zunge des Menschen kann ἀρθροῦν τε τὴν φωνὴν καὶ σημαίνειν πάντα ἀλλήλους ἃ βουλόμεθα.

<sup>40</sup> Zu spitzfindig Bachmann: Die Sprachen zerlegen sich in verschiedene Arten, indem jede etwa verschiedene Dialekte umfaßt. Aber Paulus sagt einfach: Es gibt vielerlei Sprachen.

<sup>41</sup> Paronomasie mit φωνή. Manche deuten ἄφωνος von V. 11 her als „unverständlich“. Aber die Unverständlichkeit kommt erst im nächsten Satz. Der Passus καὶ οὐδὲν ἄφωνον unterstreicht einfach τοσαῦτα . . .

<sup>42</sup> PlatCrat 394b; Belege bei Bauer. <sup>43</sup> Soph Oed Col 1214: „in meinem Urteil.“

<sup>44</sup> Röm 114; Kol 3<sup>11</sup>; Aristoph Av 199f.: Der Wiedehopf hat den Vögeln das Verstehen der Menschensprache beigebracht: ἐγὼ γὰρ αὐτοὺς βαρβάρους ὄντας πρὸ τοῦ εἰδῆσαι τὴν φωνήν. Dazu das Scholion: ἀντὶ τοῦ ἀφώνους ἢ ἀνηκόους ἀνθρώπων καὶ μὴ εἰδόντων τὴν φωνήν. Ovid Trist V 10, 37 über sein Verhältnis zu den Einheimischen im Verbannungsort Tomi: „barbarus hic ego sum, qui non intelligor ulli.“ Strabo XIV p. 661f. J. Jüthner, Hellenen und Barbaren, 1924; H. Windisch, ThW I 544ff.; H. Riesenfeld, CN 9, 1944, 1ff.

<sup>45</sup> Weiß: οὕτως καὶ ὑμεῖς setzt voraus, daß vorher von jemand anderem gesagt ist, daß er nach den Charismata strebe, die der Erbauung dienen; das sei der Fall in V. 8a. 8. Das dürfte zu fein beobachtet sein. V. 12 ist ohne weiteres als Anwendung verständlich.

<sup>46</sup> → 12<sup>21</sup>. ζηλωτής vom Jüngerverhältnis: Epict I 19, 6 usw.

<sup>47</sup> Hinter dem Plural πνεύματα braucht keine animistische Vorstellung zu stehen, wie sie Lietzmann vermutet: „als ob jeder wünschte, daß ein πνεῦμα (προφητικόν) wie ein überirdisches Einzelwesen in ihm Wohnung nehme.“ Gewiß schimmert ein animistischer Hintergrund hie und da durch, vgl. V. 21. Aber die animistische Vorstellung wird nie wirklich realistisch. Der Plural erklärt sich einfach als Hinweis auf die Mannigfaltigkeit der Wirkungen. E. E. Ellis, NTS 20, 1973/74, 128ff.: πνεύματα und πνευματικά sind nicht identisch; die Geister sind die Mächte hinter den Gaben.

Zusammenhang ist die οἰκοδομή das kritische Prinzip, nämlich das Gemeindeprinzip. Es ist also im zweiten Sinn zu deuten<sup>47</sup>.

V. 13–19 erläutern den in V. 12 aufgestellten Grundsatz<sup>48</sup>. Hier wird vollends deutlich, daß dort der Ton auf πρὸς τὴν οἰκοδομὴν liegt. Die Gabe der Übersetzung ist selbst ein Charisma (12<sup>10</sup>), daher Gegenstand des Gebets, und zwar des Zungenredners selbst (→ V. 5). Das Gebet ist hier nicht ekstatisches, sondern bewußtes<sup>49</sup>.

V. 14: Ist γάρ ursprünglich<sup>50</sup>? Wichtig ist die Antithese von πνεῦμα / Zustand der Ekstase und νοῦς. Damit lehnt er sich an die vorhandenen Anschauungen über die Inspiration an<sup>51</sup>, beurteilt sie aber kritisch, indem er den νοῦς über die Ekstase stellt, und zwar relativ, im selben Sinn, wie er die Prophetie der Glossolie überordnet. Der „Geist“ wird einer rational-theologischen Beurteilung unterworfen.

Das wird in V. 15 vorbereitet. Zunächst wird nur festgestellt, daß im Fall des ekstatischen Betens der νοῦς ἀκαρπος ist, das heißt nach προσεύξομαι νοί: unbeschäftigt, daher unfruchtbar zur Erbauung der Gemeinde<sup>52</sup>. Gebet<sup>53</sup> und Psalmgesang sind als Bestandteile des Gottesdienstes aus der Synagoge übernommen<sup>54</sup>. Die Futura wird man mit Weiß weder rein

<sup>47</sup> Rob-Pl: „Let it be for the edifying of the Church that ye seek to abound.“ περισσεύειν: → 8s 15<sup>ss</sup>; Röm 15<sup>12</sup>; 2Kor 1s 3s 4<sup>15</sup> 8<sup>7</sup> 9<sup>s</sup>; 1Thess 3<sup>12</sup> 4<sup>1.10</sup>. Vgl. auch das „Wachsen“ 2Kor 10<sup>15</sup>; προκοπή Phil 1<sup>ss</sup>. Zum Gedanken der „Bewegung“ des Glaubens vgl. Phil 3<sup>12-14</sup>.

<sup>48</sup> Weiß: Der Anschluß mit διό ist nicht glücklich. Besser wäre οὖν; es wird ja erklärt, wie man περισσεύειν πρὸς τὴν οἰκοδομὴν kann. Das ist an sich richtig; aber man muß bei Paulus immer mit lockerer Verwendung der Partikeln rechnen. Die logische Strenge des klassischen Gebrauchs ist dahin.

<sup>49</sup> V. 14 ist kein Einwand dagegen; dort geht Paulus gerade auf die verschiedenen Arten des Gebets ein. Eine gewisse Synthese findet sich in Röm 8: 8<sup>ss</sup> beschreibt das ekstatische Beten in Zungenrede. Aber nach V. 15t. bewirkt der Geist auch den verständlichen Gebetsruf an den „Vater“.

<sup>50</sup> om. P 46 B G. Weiß findet wieder, daß γάρ schlecht am Platz sei; „Paulus denkt sehr schnell.“ Eben; das ist beachtlicher als formale Logik; → Anm. 48.

<sup>51</sup> PhiloRerDivHer 265; SpecLeg I 65 IV 49; LucanBellCiv V 161ff.: Der Geist des Apollo vertreibt die Seele der Pythia und wohnt statt dessen in ihr. Reitzenstein, Hell. Myst. 308ff.

<sup>52</sup> Schlatter: Im Gegensatz zum Hellenismus sieht Paulus in der Abwesenheit des Verstandes nicht verstärkte Geistlichkeit, sondern einen Mangel. Damit ist der Enthusiasmus abgelehnt. Das Subjekt des Menschen wird nicht ausgelöscht. Das ist richtig. Nur darf man den Gegensatz zum Griechischen oder Hellenismus nicht vereinfachen: Der Enthusiasmus ist nur eine Strömung. In der Philosophie behauptet sich die rationalistische Tradition. Paulus ist freilich auch kein Rationalist.

<sup>53</sup> Statt προσεύξομαι<sup>1</sup> schreiben K A D G: -ξωμαι; statt προσεύξομαι<sup>2</sup> schreiben A D G: -ξωμαι. Die Vermischung von Ind. Fut. und Konj. Aor. ist gegenüber der klassischen Sprache ziemlich weit fortgeschritten, s. Bl-Debr 363.

<sup>54</sup> προσεύχομαι ist in LXX meist Übersetzung von  $\epsilon\upsilon\chi\omicron\mu\alpha\iota$ ; das Kompositum beginnt das im Profangriechischen häufigere Simplex εὐχομαι zu verdrängen; Greeven, ThW II 799ff. ψάλλω steht meist für  $\psi\alpha\lambda\lambda\omicron$ , auch für  $\psi\alpha$ . Zu τῷ νοί ist 1QS X 9 nur eine schein-

zeitlich noch rein logisch verstehen, sondern so locker wie in V. 5a. *θέλω* „ich möchte“<sup>55</sup>. Das Nebeneinander der Feststellungen über das Beten und Singen a) im Geist, b) bei Bewußtsein drückt die theologische Relativierung des jeweiligen Zustandes des Menschen aus: Ist durch V. 14 die relative Überordnung des *voûs* vorbereitet, so wird doch festgehalten, daß sie nur relativ ist. Die *ratio* wird nicht als solche zum theologischen Wert. Vor allem ist sie nicht selbst das Erkenntnisprinzip<sup>56</sup>. Kriterium ist nach wie vor der Beitrag zur Erbauung<sup>57</sup>. Die Reihenfolge entspricht der Diskussionslage: Das *πνεῦμα* ist in Korinth anerkannt; der *voûs* muß erst noch zur Geltung gebracht werden.

V. 16: Nachdem in V. 15 das Beten und Singen sowohl in der Ekstase als im Bewußtsein zu ihrem Recht gekommen waren, wird jetzt wieder über die Überlegenheit des *voûs* gehandelt. *εὐλογεῖν* ist, wie *προσεύχεσθαι*, Terminus der hellenistisch-jüdischen, liturgischen Sprache<sup>58</sup>, ebenso *εὐχαριστεῖν*<sup>59</sup>. Beide Wortgruppen werden praktisch synonym gebraucht<sup>60</sup>. Man kann aus der Wortwahl nicht auf verschiedene Formen des Gebets schließen<sup>61</sup>. Der Beweis wird aus der Wirkung des ekstatischen Gebets auf den *ιδιώτης* geführt<sup>62</sup>: den Nicht-Eingeweihten; das ist entweder der

---

bare Parallele: *תעבד תהנה*; gemeint ist das kunstfertige Singen (vgl. *תעבד* Ex 31a); H. Braun, *Qumran und das NT I*, 1966, 195.

<sup>55</sup> Weiß 329 weiter: Der erste Satz habe einen „konzessiven Hauch“: mag ich — ich möchte aber auch.

<sup>56</sup> Es wird keine systematische Anthropologie entworfen. Eine solche würde notwendig eine bestimmte menschliche Befindlichkeit zur Voraussetzung des Heils machen, also dem Verständnis des Glaubens nicht entsprechen. Die ontologischen Strukturen des Menschseins sind in bezug auf das Heil neutral.

<sup>57</sup> Bachmann 413 verschiebt unter dem Eindruck des Kontextes den Akzent: In den beiden Satzpaaren drücke jeweils der vordere Satz die Voraussetzung aus, „für welche der andere als der dann gültige und gelten sollende in Kraft tritt“. Vielmehr gilt, daß die Sätze gleichartig nebeneinander stehen: *δέ καί!*

<sup>58</sup> Das Wort wird im Profangriechischen kaum religiös gebraucht. In LXX ist die Wortgruppe *εὐλογ-* fast ausschließlich Übersetzung von *תְּבַרַח*; häufig bei Philo; *Leg All I 18*; *Migr Abr 70*; *Plant 135*; *Jos Ant IV 318* usw. Beyer, *ThW II 751 ff.*

<sup>59</sup> → 11<sup>25</sup> Exk. Im Schrifttum des hebräischen Kanons fehlt die Wortgruppe (außer der unbeachtlichen Stelle *Prv 11 10*). Aquila übersetzt *תְּבַרַח* mit *εὐχαριστία*. Die Wortgruppe ist bei Philo häufig.

<sup>60</sup> Vgl. 1 Kor 11<sup>24</sup> (*εὐχαριστήσας*) mit Mk 14<sup>22</sup> (Segnung des Brots, *εὐλογήσας*); Lk 22<sup>19</sup> (*εὐχαριστήσας*); Mk 14<sup>23</sup> (Segnung des Bechers, *εὐχαριστήσας*, vgl. dazu 1 Kor 10<sup>16</sup>: *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας*); Did 9<sup>1-3</sup> (*εὐχαριστεῖν*); ferner die verschiedenen Fassungen der synoptischen und johanneischen Speisungsgeschichte(n); bei Paulus den Wechsel zwischen *εὐχαριστεῖν* und *εὐλογητός* im Proömium (2 Kor 1<sup>3</sup>; vgl. Eph 1<sup>3</sup>; 1 Petr 1<sup>3</sup>); vgl. Apk 4<sup>9</sup> mit 7<sup>12</sup>. Zur Synonymität s. J.-P. Audet, *La Didachè*, 1958, 386 ff.

<sup>61</sup> Und nicht auf ältere oder jüngere Stufen einer innerchristlichen Entwicklung; so J. Betz, *Eucharistie* 16f.; J.M. Robinson in: *Apophoreta* (Festschr. E. Haenchen), 1964, 221f. (→ 14-9).

<sup>62</sup> Die Logik beruht darauf, daß das Amen ein notwendiger Bestandteil des Gebets ist; es kann nur gesprochen werden, wenn das Gebet verstanden ist; der Wortsinn von Amen als Bejahung des Inhalts ist bewußt.

nicht von der Ekstase ergriffene Zuhörer (Lietzmann) oder der nicht-christliche Teilnehmer oder Katechumene (Weiß, Bauer). Das Wort *ιδιώτης* selbst gibt keinen Hinweis für eine Entscheidung<sup>63</sup>. Am einfachsten ist es, an alle Nicht-Ekstatiker zu denken, Christen und Nicht-Christen. Denn auch Christen verstehen ja den Zungenredner nicht. Und nachher ist die Anwesenheit von Nicht-Christen vorausgesetzt<sup>64</sup>. Wer unter dem *ιδιώτης* den Proselyten o. ä. versteht, wird den Ausdruck *ὁ ἀναπληρῶν κτλ.* wörtlich nehmen: der den für die Laien bestimmten Platz ausfüllt<sup>65</sup>. Doch kann man ihn auch im übertragenen Sinn verstehen: der, welcher die Stellung eines Laien innehat, also nicht glossolalisch bzw. interpretatorisch begabt ist<sup>66</sup>. *ἀμήν* ist ein Hinweis auf feste Formen, die in der Liturgie gelten; auch das Amen ist ein Beleg für den dominierenden Einfluß der Synagoge auf den christlichen Gottesdienst<sup>67</sup>.

V. 17 entspricht in der Tendenz wieder V. 15: Nach der Kritik folgt wieder die grundsätzliche Anerkennung auch der Ekstase.

V. 18: Paulus kann an sich selbst exemplifizieren. Er tut das in lockerem Stil: „Gott sei Dank“<sup>68</sup>, mit lässiger Koordination statt Subordination<sup>69</sup>.

Die Bemerkung hat keine polemische Spitze. In Korinth wird offensichtlich noch nicht bezweifelt, daß er echter Pneumatiker ist, wie das später der Fall sein wird (2Kor 10–13). Andererseits gibt er zu verstehen, daß er nicht im eigenen Interesse argumentiert, wenn er die Ekstase relativ degradiert. Wiederum bindet er die Gemeinde nicht an seine Person und seine Fähigkeiten. Er nützt diese nicht aus, um religiöse

<sup>63</sup> *ιδιώτης* ist ein formaler Begriff: der Nicht-Sachverständige. Bestimmt wird er jeweils durch den Zusammenhang bzw. die nähere Bestimmung, vgl. 2Kor 11: τῷ λόγῳ. Weiß will nach V. 23 deuten: Die *ιδιώται* nehmen eine Mittelstellung zwischen den Gemeindegliedern und den *ἄπιστοι* ein; sie seien also Proselyten, die einigermaßen regelmäßig in die Versammlung kommen und für die Plätze reserviert seien. Aber bei dem formalen Sinn von *ιδιώτης* beweist V. 23 nicht für V. 18.

<sup>64</sup> Lietzmann; H. Schlier, ThW III 217 weist darauf hin, daß *ιδιώτης* ja ausdrücklich charakterisiert wird: *ἐπειδή κτλ.*

<sup>65</sup> → V. 23f. So Bauer s. v. *ἀναπληρῶν*, Weiß. Das würde zu der peinlichen Sitzordnung in Qumran passen.

<sup>66</sup> *τόπος* in diesem Sinn: Philo Somn I 238 (τὸν ἀγγέλου τόπον); JosAnt XVI 190; JosBell V 88: ἀποπληροῦν τάξιν; PlutMor 855e 1070d; Ps-Clem Horn III 60. Epict II 4,5: Wenn du ein Ehebrecher bist, οὐδεμίαν χώραν δύνασαι ἀποπληρῶσαι ἀνθρωπιότην, z. B. φίλου οὐ δύνασαι τόπον ἔχειν.

<sup>67</sup> 1Chr 16:34; 2Esr 15:18 18:1; am Schluß einer Doxologie (Bundeschluß) 3Makk 7:22; 4Makk 18:24; Röm 1:25 usw. 2Kor 1:20; Apk 1:7 22:20. Bill I 242f. III 456ff. Das Amen ist im AT zunächst die Bestätigung eines erhaltenen Auftrags: 1Kö 1:36 (LXX: γένοιτο). In der Synagoge ist es die Antwort der Gemeinde auf Benediktionen usw.; 1QS I 18ff. Auch an unserer Stelle ist es Akklamation der Gemeinde; Apk 5:14.

<sup>68</sup> → 1:14. Man sieht, wie frei der Gebrauch von *εὐχαριστεῖν* ist.

<sup>69</sup> „verbessert“ durch Umsetzung ins Partizip; P 46: λαλεῖν. Das Partizip zur Ergänzung von Verben der Gemütsbewegung ist im NT fast erloschen, Bl-Debr 415; noch erhalten: Act 16:34; 2Pet 2:10. Das scheinbare Asyndeton wirkt emphatisch, KG II 339ff. Es hängt hier mit der Vorliebe für die direkte Redeform zusammen, Bl-Debr 471:1.

Erlebnisse anzufachen<sup>70</sup>. V. 18 ist neben 2Kor 12<sup>18</sup> einer der wenigen Hinweise auf die Psyche des Paulus<sup>71</sup>.

V. 19 bringt das sachliche, durch das Kriterium seines Auftrags bestimmte Urteil über die Verwendung seiner Fähigkeiten<sup>72</sup>. ἐν ἐκκλησίᾳ: „in der Versammlung“<sup>73</sup>. „Fünf“ ist eine typische Zahl<sup>74</sup>. κατηχεῖν ist ein spätes und seltenes Wort. Paulus gebraucht es nur vom „dogmatischen“ Unterricht (Röm 2<sup>18</sup>; Gal 6<sup>6</sup>).

20 Brüder, seid nicht Kinder an Einsicht, sondern seid kindlich gegenüber der  
21 Bosheit, aber Erwachsene an Einsicht! Im Gesetz steht geschrieben: „Durch  
22 Leute fremder Zunge und durch Lippen von Fremden will ich zu diesem Volk  
reden, und dennoch werden sie mich nicht hören, spricht der Herr.“<sup>1</sup> Die  
23 Zungenreden sind also Zeichen - nicht für die Gläubigen, sondern für die Un-  
gläubigen, die Prophetie aber nicht für die Ungläubigen, sondern für die  
24 Gläubigen. Wenn sich nun die ganze Gemeinde versammelt<sup>2</sup> und alle in Zun-  
gen reden, und es kommen Laien oder Ungläubige herein, werden sie nicht  
25 sagen, ihr seid verrückt? Wenn aber alle prophezeien und ein Ungläubiger oder  
Laike kommt herein, wird er von allen überführt<sup>3</sup>, von allen geprüft<sup>4</sup>. Das  
26 Verborgene seines Herzens wird offenbar; und so wird er auf sein Gesicht  
fallen, Gott anbeten und bekennen: Gott ist wahrhaftig in eurer Mitte. Was  
folgt daraus, Brüder? Wenn ihr zusammenkommt, hat jeder ein Lied, eine Be-  
27 lehrung, eine Offenbarung, eine Zungenrede, eine Weissagung. Alles soll der  
Erbauung dienen. Wenn jemand in Zungen redet, dann jeweils zwei oder höch-  
28 stens drei, und der Reihe nach, und einer soll übersetzen. Wenn aber kein Über-  
setzer da ist (oder: Wenn er aber kein Übersetzer ist<sup>5</sup>), soll er in der Gemeinde

<sup>70</sup> Wiederum: Wenn er sich nicht als Ekstatiker produziert, so ist das ein bewußter, theologisch begründeter Verzicht, 2Kor 12<sup>18</sup>.

<sup>71</sup> „Paulus als Pneumatiker“ (Reitzenstein). Offenbar besitzt er noch weitere Gaben (2Kor 12<sup>18</sup>); aber er macht sie nicht zum Gegenstand seiner Predigt und Lehre.

<sup>72</sup> θέλω ἤ: Epict III 22, 53. Zum Fehlen von μάλλον vgl. Lk 15<sup>7</sup> usw.; KG II 303; Bl-Debr 245: A. 480a.

<sup>73</sup> K. L. Schmidt, ThW III 508: Bei ἐκκλησία besteht oft kein Unterschied zwischen Stehen und Fehlen des Artikels, vgl. V. 4. 5. 18. 28. 35. „Offenbar kommt ἐκκλησία einem Eigennamen sehr nahe.“ Bl-Debr 257z.

<sup>74</sup> Runde Zahl für „mehrere“: Lk 12<sup>6</sup> 14<sup>6</sup>. G. Kittel, Die Fünffzahl als geläufige Zahl und als stilistisches Motiv, Arbeiten zur Rel.-Gesch. des Urchristentums I/3, 1920, 39ff.; E. Hommel, ZNW 23, 1924, 305ff.; Bill III 461.

<sup>1</sup> „spricht der Herr“ ist als Teil des Zitats behandelt.

<sup>2</sup> ἐπὶ τὸ αὐτό: → 11<sup>20</sup>.

<sup>3</sup> ἐλέγχειν Jak 2<sup>9</sup>; Herm vis I 1<sup>8</sup>; außerhalb des NT auch „prüfen“, also mit ἀνακρίνειν gleichbedeutend; Büchsel, ThW II 470ff.

<sup>4</sup> 2<sup>18</sup>. 4<sup>31</sup>. Weiß: ἐλέγχειν und ἀνακρίνειν bilden ein Hysteron proteron. Aber beide Verben sind gar nicht scharf zu unterscheiden.

<sup>5</sup> D\* G haben vor ἐρμηνευτής (sic! B D\* G schreiben ἐρμηνευτής, nicht διερμηνευτής) den Artikel; s. dazu Bl-Debr 252A: individuell-indefinitiver Artikel (ἔστιν ὁ σφύζων „der benötigte oder erwartete, den man aber nicht kennt oder nennt“).

29 schweigen und nur für sich und Gott reden. Propheten aber sollen zwei oder drei  
30 reden, und die anderen sollen es prüfen. Wenn aber einem anderen, der da-  
31 sitzt, etwas offenbar wird, soll der erste schweigen. Ihr könnt doch alle der Reihe  
32 nach prophezeien, damit alle lernen und alle ermahnt werden. Die Geister <sup>6</sup> der  
33 Propheten sind den Propheten untertan. Denn Gott ist kein Gott der Un-  
ordnung, sondern des Friedens <sup>7</sup>.

34 Wie (es) in allen Gemeinden der Heiligen (üblich ist) <sup>8</sup>, sollen die Frauen in  
den Versammlungen schweigen. Denn es ist ihnen nicht gestattet zu reden, son-  
35 dern sie sollen sich unterordnen, wie auch das Gesetz sagt. Wenn sie aber etwas  
lernen wollen, sollen sie zu Hause ihre (eigenen) Männer fragen. Denn es ist  
36 für eine Frau unanständig, in der Versammlung zu reden <sup>9</sup>. Oder ist das Wort  
Gottes von euch ausgegangen? oder allein zu euch gekommen?

37 Wenn einer meint, er sei Prophet oder Pneumatiker, der muß einsehen, daß  
38 das, was ich euch schreibe, (ein Gebot) des Herrn ist <sup>10</sup>. Wenn einer nicht er-  
39 kennt, so wird er nicht erkannt <sup>11</sup>. Also, meine Brüder, strebt nach dem Prophe-  
40 zeien und verhindert nicht das Zungenreden! Alles soll aber anständig und in  
Ordnung geschehen.

V. 20: Der neue Abschnitt beginnt, wie oft, mit einer neuen Anrede. Zur Gegenüberstellung παιδίων (= νήπιος) — τέλειος → 13<sup>11</sup>; vgl. 31. φρένες steht im NT nur hier: Verstand, Einsicht<sup>12</sup>. Die Ausdrucksweise ist absichtlich paradox: τῇ κακίᾳ νηπιάζετε<sup>13</sup>. κακία hat allgemeinen, morali-

<sup>6</sup> Der Plural ist in D G — als bedenklich — durch den Singular ersetzt.

<sup>7</sup> Der Text ist verwirrt:

1. ὁ θεός steht in A vor ἀκαταστασίας.

2. Der Artikel fehlt P 46 G.

3. ὁ θεός fehlt bei Marcion, Tertullian. Daher A. Harnack, Studien zur Geschichte des NT 1, 1931, 180ff. (vgl. ders., Marcion, 1924, 155\* Anm. 1): „Denn sie sind nicht aufässige, sondern friedfertige Geister, wie in allen Kirchen der Heiligen.“ Künstlich, s. u.

<sup>8</sup> Harnack zieht diesen Passus nach vorn, s. die vorige Anm. Nach vorne ziehen auch Rob-P1 mit Verweis auf Eph 5<sup>22</sup>ff.; Kol 3<sup>18</sup>ff. Andere setzen οὐ γὰρ ἐστὶν κτλ. in Parenthese.

<sup>9</sup> Zum Gebrauch (bzw. Nicht-Gebrauch) des Artikels bei ἐκκλησία: K. L. Schmidt, ThW III 508.

<sup>10</sup> Lietzmann hält die Fassung von D\* G (ohne ἐντολή) für den Urtext. Varianten (u. a.):

1. a) ὅτι κυρίου ἐστὶν D\* G; Orig<sup>14</sup>.

b) ὅτι θεοῦ ἐστὶν Orig, Cat 277, 32; 280, 29. 32.

2. ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή P 46 N<sup>c</sup> 33; mit Umstellung N\*; Plural und Modifikationen: D<sup>o</sup> R. Zuntz 139f.: „Clearly ἐντολή is the intruder that caused this turmoil. κυρίου ἐντολή is not a Pauline term, nor is the plural.“

<sup>11</sup> ἀγνοεῖτω P 46 B ist Erleichterung.

<sup>12</sup> Zur Sache vgl. Röm 16<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Abwegig R. M. Grant, HThR 39, 1946, 71: Die Korinther berufen sich darauf, daß sie sich wie neugeborene Kinder benchmen dürfen. Kümmel weist mit Recht darauf hin, daß die Glossolie nirgend als Kindersprache charakterisiert wird; vgl. vielmehr Röm 16<sup>19</sup>. Andere Variante: PhiloLegAll II 53 (zu Gen 21): οἶον ἢ τοῦ νηπίου παιδὸς ψυχή ἀμέτοχος οὖσα ἐκατέρου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ.

schen Sinn, vgl. 58. Die Vollkommenheit ist nicht durch ein abstraktes Ideal bestimmt; sie ist ein praktisch erreichbarer Zustand, vgl. 31-3<sup>14</sup>. Im Blick auf diese Stelle wird man heraushören dürfen, daß Paulus indirekt das Treiben in Korinth als kindlich charakterisiert.

V. 21 führt einen Schriftbeweis aus dem „Gesetz“, Jes 28<sup>11f</sup>. Nach jüdischem Sprachgebrauch kann das ganze AT so bezeichnet werden<sup>15</sup>. Paulus folgt weder dem hebräischen Text noch LXX<sup>16</sup>, sondern einer anderen Übersetzung<sup>17</sup>. Die Umsetzung in die erste Person wird von seiner eigenen Hand stammen<sup>18</sup>. Der Gedankengang ist<sup>19</sup>: Die Schrift weissagt das Zungenreden als göttliches Zeichen; aber dieses findet kein Gehör. Der Tenor ist also zunächst kritisch und stimmt nicht zum bisherigen Gedankengang. Denn bisher argumentierte Paulus mit der Tatsache, daß man die Zungenrede gar nicht verstehen kann<sup>20</sup>, im Zitat dagegen damit, daß man sie nicht verstehen will. Die folgende Anwendung operiert dann wieder mit dem Nicht-Können. Das Zitat ist also nur auf den einen Gedanken hin ausgewertet, daß die Zungenrede ein „Zeichen“ ist (nämlich für die Ungläubigen, → V. 22).

V. 22 bringt einen ganz neuen Gesichtspunkt: Die Zungenrede ist Zeichen für die Ungläubigen. Es ist vorausgesetzt, daß „Zeichen“ nur dem Glauben verständlich sind<sup>21</sup>. Wurde die Ekstase bisher esoterisch betrachtet, als Vorgang in der Gemeinde und hinsichtlich ihrer Wirkung auf diese, so jetzt auf ihre Wirkung für die Mission hin<sup>22</sup>. In dieser Umbiegung des Gedankens wirkt offenbar das Zitat mit dem folgenden Beispiel, dem Einblick in die Gemeindeversammlung, zusammen. Der Wortlaut von V. 22 ist der Rhetorik (Parallelität der Aussage über Glosso-

<sup>14</sup> Vollkommenheit: P. J. du Plessis, TEAEIOS, 1959; K. Prümm, Das neutestamentliche Sprach- und Begriffsproblem der Vollkommenheit, Bibl 44, 1963, 76ff.; B. Rigaux, NTS 4, 1958, 249ff.

<sup>15</sup> Röm 3<sup>19</sup>; Joh 10<sup>34</sup>; s. Bill zu den Stellen.

<sup>16</sup> Die LXX zieht mit dem Vorangehenden zusammen: θλίψιν ἐπὶ θλίψιν προσδέχου, ἐπίδα ἐπ' ἐπίδα, ἐτι μικρὸν ἐτι μικρὸν διὰ φαυλισμὸν χειλέων διὰ γλώσσης ἑτέρας, ὅτι λαλήσουσιν τῷ λαῷ τούτῳ λέγοντες αὐτῷ . . . καὶ οὐκ ἐθέλησαν ἀκούειν. Hebr.: „Durch Leute mit stammelnder Lippe und in fremder Zunge wird er (sc. Jahwe) zu diesem Volk reden.“

<sup>17</sup> Daß er nicht einfach frei variiert, zeigt das Verhältnis zu Aquila, dem dieselbe Übersetzung bekannt sein könnte, s. Origenes Philocal 9,2 p. 55 Robinson: εὖρον γὰρ τὰ ἰσοδυναμοῦντα τῇ λέξει ταύτῃ ἐν τῇ τοῦ Ἀκύλου ἐρμηνείᾳ κείμενα. H. Vollmer, Die Atl. Citate bei Paulus, 1895, 27f.; doch vgl. A. Rahlfs, ZNW 20, 1921, 182ff.; Michel 64f.

<sup>18</sup> Ebenso οὐδ' οὕτως; ὅτι hat eine Entsprechung im Hebräischen (וְעַיִן).

<sup>19</sup> Lietzmann warnt mit Recht: „Aus dem Wortlaut des Zitates darf man natürlich keine Folgerungen für das Wesen der Glossolie ziehen.“ Doch ist als verknüpfendes Motiv die Unverständlichkeit da.

<sup>20</sup> Dazu kann man noch ἑτερογλώσσοις passend finden.

<sup>21</sup> Rengstorf, ThW VII 258 warnt vor Überinterpretation von σημεῖον.

<sup>22</sup> Formen und Motive der Bekehrung: A. D. Nock, Conversion, 1933; K. Aland, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums, 1961.

lalie und Prophetie) zuliebe überspitzt: Natürlich ist die Glossolalie auch für die Gläubigen ein Zeichen, freilich nicht so, daß sie ihnen als Vorgang unverständlich ist. Sie wissen, daß sie eine Wirkung des Geistes ist; unverständlich ist ihnen der Inhalt.

Und die Prophetie wirkt auch auf die Ungläubigen: V. 24<sup>23</sup>. Offenbar wirkt bei der Formulierung der Umstand mit, daß im Wort *σημεῖον* (ganz anders als 1<sup>22</sup>) das Moment der Unverständlichkeit empfunden wird.

V. 23 entspricht V. 22<sup>a</sup>, V. 24<sup>1</sup> entsprechen V. 22<sup>b</sup> 24<sup>2</sup>. Bei der Knappheit des Materials über den urchristlichen Gottesdienst ist dieser Einblick in das Treiben bei einer Versammlung auch dann unschätzbar, wenn diese pneumatische Hochspannung nicht als normal vorausgesetzt werden kann<sup>25</sup>. Der Gottesdienst erweckt den Eindruck einer „Manie“<sup>26</sup>. Der *ιδιώτης* ist hier, anders als in V. 16, ein völliger Neuling, der die Erscheinung des Zungenredens noch nicht kennt<sup>27</sup>. Zwischen *ιδιώτης* und *ἄπιστος* wird kein Bedeutungsunterschied sichtbar<sup>28</sup>. Wichtig ist die Stelle auch für das paulinische Verständnis der Prophetie<sup>29</sup>: Sie ist nicht Vorhersage von Künftigem, sondern Enthüllung des Menschen<sup>30</sup>. Der

<sup>23</sup> Weiß: V. 22<sup>b</sup> ist „ein Nebengedanke, der eigentlich nicht zur Klarheit dient“. Heinrici: Zu ergänzen ist nicht einfach *ἔστιν*; dann wäre der Gedanke: Nur zu den Gläubigen soll prophetisch geredet werden; sondern: *εἰς σημεῖόν ἐστιν*, vgl. V. 24. Weiß: Diese Ergänzung schafft unnötige Schwierigkeiten. Und das Folgende widerspricht ihr: Gerade die Ungläubigen werden durch die Prophetie erschüttert.

<sup>24</sup> Weiß: Durch das Zitat V. 21 wird V. 23 zwielichtig; ohne es wäre der Duktus klar. Weiß dürfte die Folgerichtigkeit überschätzen, mit der das Zitat ausgewertet wird und jetzt noch mitgedacht ist.

<sup>25</sup> Man wird sich vor Verallgemeinerungen hüten müssen. Zu den antiken Gedanken über Ekstase → V. 1. 11. PlutDefOr 50 p. 437: Das *πνεῦμα* wirkt in der Pythia wie Wein. LucanBellCiv V 169ff. 190ff. 211ff.; Liste der Wirkungen: Pollux I 15; Corp Herm IX 4: *διὰ τοῦτο οἱ ἐν γνώσει ὄντες οὔτε τοῖς πολλοῖς ἀρέσκουσιν οὔτε οἱ πολλοὶ αὐτοῖς μεμνηνῆναι δὲ δοκοῦσι, καὶ γέλωτα ὀφλισκάνουσιν, μισθοῦμενοί τε καὶ καταφρονούμενοι καὶ τάχα πού καὶ φονεύομενοι*. Natürlich ist die Verwandtschaft von Ekstase und Rausch eines der wichtigsten Momente in der Interpretation der ekstatischen Phänomene; PhiloEbr 145ff.; H. Lewy, *Sobria Ebrietas*, 1929; Preisker, ThW IV 550.

<sup>26</sup> Der Leser denkt natürlich an die ekstatischen Kulte, → 12<sup>a</sup>.

<sup>27</sup> Mit Lietzmann, trotz Bauers Hinweis, daß *ιδιώτης* term. techn. des Kultwesens sein kann, s. DittOr 90,52; Syll 1013,6. 73616ff. (Mysterieninschrift von Andania), und in religiösen Vereinen den Opfergenossen bezeichnet, der nicht Vereinsmitglied ist, s. Poland (→ S. 182 Anm. 10) 247 Anm. 1. 422.

<sup>28</sup> Mit Schlier, ThW III 217. Weder *ἢ* noch V. 24 beweisen eine Unterscheidung. Die Reihenfolge ist sachgemäß: Zuerst wird auf die Unerfahrenheit hingewiesen. In V. 24 ist sie umgekehrt: weil von der Bekehrung gehandelt wird.

<sup>29</sup> H. Krämer u. G. Friedrich, ThW VI 781ff.: Die Wortgruppe als solche ist feierlich, aber inhaltlich unbestimmt und indifferent gegenüber der Frage der Inspiration. Ihre Füllung gewinnt sie jeweils durch den Zusammenhang. Für den christlichen Gebrauch ist die alttestamentlich-jüdische Tradition maßgebend.

PlatTim 71f.: In Delphi wird die *μαντική ἐνθεος* durch den *ἐμφρων* beurteilt. Es ist Brauch, *τὸ τῶν προφητῶν γένος ἐπὶ ταῖς ἐνθέοις μαντελαῖς κριτὰς ἐπικαθίσταναι* (72a).

<sup>30</sup> PhiloSpecLeg IV 192: *προφήτη δ' οὐδὲν ἀγνωστον, ἔχοντι νοητὸν ἥλιον ἐν αὐτῷ καὶ ἀσκόλους αὐγάς*. Ganz anders 1QpHab VII 1ff.: Der Prophet selbst versteht nicht, was er



Kreis der möglichen Erweckten ist derselbe wie in V. 22, in umgekehrter Reihenfolge. Zur Wirkung ἐλέγχειν, ἀνακρίνειν vgl. 214f. 48f.

V. 25: τὰ κρυπτὰ κτλ.: vgl. zur Sache 2Kor 4<sub>2</sub> (Predigt als Enthüllung der Wahrheit)<sup>31</sup>. Die Bekehrung<sup>32</sup> ist im strengen Sinn Wirkung des Geistes; sie wird sichtbar in der Anbetung<sup>33</sup>. Das innere Moment des Überführtseins erscheint in ἀπαγγέλλων κτλ.<sup>34</sup>, doch so, daß sich das psychologische Element nicht verselbständigt: Nicht der Überführte wird Gegenstand der Aussage, sondern die überführende Macht<sup>35</sup>. Ein regulierter Ablauf der Bekehrung ist nicht vorgesehen<sup>36</sup>.

V. 26: τί οὖν ἐστίν: Zwischenfrage im Diatribenstil zur Belebung wie V. 15; Anaphora<sup>37</sup>. Paulus kehrt von den Beispielen wieder zur Anordnung zurück; er geht vom tatsächlichen Befund in der Gemeinde aus. Natürlich ist die Feststellung ἕκαστος ἔχει nicht dahin zu pressen, daß jeder einzelne eine der aufgezählten Gaben habe, sondern meint: der eine hat — der andere hat<sup>38</sup>. Paulus drückt sich offenbar so aus, weil die

im Auftrag Gottes zu schreiben hat. Der Sinn wird erst dem Lehrer der Gerechtigkeit enthüllt.

<sup>31</sup> Diese Enthüllung ist eine Gabe des Gottes, der in das Innere schaut, der καρδιο-γκώστης ist, Röm 8<sub>27</sub>; 1Thess 2<sub>4</sub>. Der Einblick in den anderen gilt als Gabe des θεῖος ἀνὴρ, Joh 4<sub>29</sub> usw.; Bultmann, Joh 71 Anm. 4; PhilostrVitApoll I 19; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ANHP I, 1935, 89ff.; H. Windisch, Paulus und Christus, 1934, 27f. 54.

<sup>32</sup> → Anm. 22.

<sup>33</sup> 3Reg 18<sub>29</sub>: καὶ ἔπεσαν πᾶς ὁ λαὸς ἐπὶ πρόσωπον αὐτῶν καὶ εἶπον· ἀληθῶς κύριος ὁ θεός. W. Michaelis, ThW VI 163f. In προσκυνεῖν dominiert das Motiv der Huldigung; H. Greeven, ThW VI 759ff. In LXX steht es meist für  $\pi\eta\eta\eta\eta\eta$ . Paulus lehnt sich an das AT an, vgl. Jes 45<sub>14</sub>: Die Männer von Saba werden kommen καὶ προσκυνήσουσίν σοι καὶ ἐν σοὶ προσεύξονται, ὅτι ἐν σοὶ ὁ θεός ἐστίν.

<sup>34</sup> Das Wort hat hier die Nuance: von einem Tatbestand Zeugnis ablegen, der Wahrheit die Ehre geben; 1Thess 1<sub>9</sub>; Mt 11<sub>4</sub> 28<sub>28</sub>.

<sup>35</sup> Zum Sinn von ἐν ὑμῖν vgl. Jes 45<sub>14</sub> (→ Anm. 33). Es meint nicht: Gott ist in euch, den einzelnen — obwohl Gott in der Tat aus den inspirierten Personen spricht. Aber sie wirken als Exponenten der Gemeinde. Abwegig die pietistisch-gesetzliche Verschiebung des Gedankens durch Schlatter 382: „Das Bild, das Paulus hier zeichnet, läßt vermuten, daß er oft die Evangelisation mit der Enthüllung des Schuldbewußtseins begann.“

<sup>36</sup> Gegen Rob-Pl, die hier eine Gliederung des Bekehrungsprozesses in drei Stufen sehen: „1) he is convinced of his sinful condition; 2) he is put upon his trial, and the details of his condition are investigated; 3) the details are made plain to him.“ Die ἀνάκρισις ist „the scrutiny in the court of conscience“.

<sup>37</sup> Bachmann: „Die anaphorischen Hauptsätzchen mit ἔχει vertreten dem πάντα . . . γνέσθω gegenüber die Stelle von Vordersätzen (im Sinne von εἶτε — εἶτε . . .).“ Zur Wiederholung von ἔχει s. Bengel: „elegantier exprimit divisam donorum copiam.“

<sup>38</sup> Das ergibt sich aus V. 27: εἶτε γλώσση τις λαλεῖ. Paulus ist ja überzeugt, daß jeder Christ ein, sein Charisma hat; aber das braucht keine liturgische Gabe zu sein. Lietzmann: V. 26 „zeichnet den idealen Zustand (sc. der Gemeinde) . . . und ist also doch indirekt Ausdruck des Wunsches: ‚so soll es sein‘.“ Er läßt aber die Möglichkeit offen, daß sich Paulus ungeschickt ausdrückt, nämlich sagen will: Jeder, der einen Psalm usw. vortragen will . . ., daß ἕκαστος also durch πάντα wieder aufgenommen wird.

Gaben im Überfluß vorhanden sind, so daß dadurch die Ordnung gefährdet wird. Die Reihenfolge der Aufzählung ist beliebig<sup>39</sup>. Als Kriterium dient wieder der Grundsatz der *οἰκοδομή*, vgl. V. 18; er wird so gleich noch näher erläutert<sup>40</sup>.

V. 27: Das einleitende *εἶτε* wird nachher nicht festgehalten. Sachlich führt V. 29 weiter: *προφῆται δὲ κτλ.* Paulus setzt voraus, daß der Inspirierte Herr seiner selbst bleibt. Das überrascht: Inspiration ist doch Hingerissensein, Ek-stasis<sup>41</sup>. Aber für Paulus ist offenbar das Kriterium der Ordnung nicht erst beim Inhalt der inspirierten Rede wirksam (darüber handelt er 12<sub>1-3</sub>), sondern schon beim Phänomen selbst. Der Geist bewirkt nicht die Auslöschung des Subjekts. Entsprechend lautet die nüchterne Regulierung: „abwechselnd“<sup>42</sup>, und nicht mehr, als die Gemeinde verträgt. Die Forderung der Übersetzung der sonst fruchtlosen Zungenrede ist bereits V. 13<sub>ff.</sub> begründet. Die dortigen Ausführungen werden jetzt in Regeln der Ordnung des Gottesdienstes umgesetzt<sup>43</sup>.

V. 28: Freilich ist das Verhältnis von Zungenredner und Übersetzer unklar: Wer übersetzt? Einer der Zungenredner selbst (V. 13!)? Man kann übersetzen: „wenn aber kein Ausleger vorhanden ist“ (Lietzmann) oder: „wenn er aber kein Ausleger ist“ (Weiß)<sup>44</sup>, vgl. einerseits V. 5, andererseits 12<sub>10</sub>. Die Anordnung, er solle „zu Hause“ (*ἐαυτῶ*) in Zungen reden, entspricht V. 2.

V. 29f.: Für die Propheten wird — mit einer leichten Nuance<sup>45</sup> — dasselbe angeordnet wie für die Zungenredner. Dabei scheint eine Schwierigkeit zu entstehen: Die Forderung, daß die Zungenrede übersetzt werde, war verständlich. Aber wieso soll und kann die Prophetie „beurteilt“ werden, die doch verständlich ist und ihre Autorität mit sich

<sup>39</sup> Wie ihr Erscheinen im Gottesdienst. Schlatter vermutet, das Lied stehe an der ersten Stelle, weil der Gottesdienst mit einem solchen eingeleitet wurde. Zur Sache vgl. Kol 3<sub>16</sub>; Eph 5<sub>19</sub>; Beispiele jüdischer Psalmdichtung bieten die Schriften von Qumran, besonders die Hymnen-Rolle (Hodajot); christliche Psalmen: Lk 1<sub>44ff.</sub> 48<sub>ff.</sub> Eine Vorstellung vom Stil der urchristlichen Dichtung vermitteln die Hymnen der Johannes-Apokalypse, auch wenn sie literarische Gebilde des Verfassers, nicht aus dem Gottesdienst übernommene Gesänge sind. Zu den Stilformen: M. Dibelius, ThR NF 3, 1931, 219ff.

<sup>40</sup> → V. 40, auch zum Stil: πάντα . . .

<sup>41</sup> Mart Pol VII 3 (von Polykarp): ὥστε ἐπὶ δύο ὥρας μὴ δύνασθαι σιγῆσαι.

<sup>42</sup> Belege Bauer s. v. ἀνά 2. τὸ πλεῖστον „höchstens“ Bauer s. v. πολὺς III 2bβ; Diod Sic XIV 71,3: πεμπταῖοι ἢ τὸ πλεῖστον ἑκταῖοι.

<sup>43</sup> Heinrici und Weiß: εἰς ist betont: „nicht mehrerel“ Aber angesichts V. 29 wird εἰς besser im Sinn von τις gefaßt, als Gegensatz zu οὐδεὶς.

<sup>44</sup> Dann haben ἦ und σιγάτω dasselbe Subjekt. Doch ist dies kein zwingendes Argument.

<sup>45</sup> Es fehlt τὸ πλεῖστον. Deutet sich darin an, daß Paulus hier eher zu einer Konzession nach oben bereit ist, weil der Erbauungswert höher ist?

führt? Wer sind οἱ ἄλλοι? Alle Gemeindeglieder oder die übrigen Propheten<sup>46</sup>?

Die Notwendigkeit der Prüfung ergibt sich aus 12<sub>1-3</sub> und der Gabe der Unterscheidung der Geister 12<sub>10</sub><sup>47</sup>. Übrigens zeigt V. 30 den Brauch, daß der Redner steht<sup>48</sup>.

V. 31 ist ein Argument dafür, daß οἱ ἄλλοι V. 29 die übrigen Propheten sind (→ Anm. 46). Denn καθ' ἓνα πάντες kann nicht einfach alle meinen, sondern: alle, die für diesen Fall in Frage kommen, über die der Geist der Prophetie kommt<sup>49</sup>. Der Ton liegt natürlich nicht auf πάντες, sondern auf „einzeln“, sc.: damit ihr verstanden werdet.

V. 32. 33a: Die Formulierung ist auch hier zweideutig: a) Der Prophet ist Herr über seinen Geist = seine Inspiration. Dieser Sinn paßt gut in den Rahmen dieser Anordnungen<sup>50</sup>. b) Möglich ist auch: Es stehen sich nicht Ich und sprechender Geist gegenüber, sondern ein redender und ein sich erhebender Prophet<sup>51</sup>. ἀκαταστασία ist dann nicht die Unordnung in der Gemeinde, sondern die Unruhe, die entstände, wenn der Geist mit sich selbst uneins würde. V. 40 weist eher auf die erste Deutung<sup>52</sup>.

V. 33b–36: Dieser in sich geschlossene Abschnitt sprengt den Zusammenhang: Er unterbricht das Thema der Prophetie und stört den Duktus der Darlegung. Sachlich steht er im Widerspruch mit 11<sub>28</sub>, wo das Auftreten von Frauen in der Gemeinde vorausgesetzt ist. Dieser

<sup>46</sup> H. Greeven → V. 31. Auf die übrigen Propheten als richtende Instanz: G. Friedrich, ThW VI 852f. In einem weiteren Sinn deutet Allo: auch auf alle, die die Gabe der Unterscheidung der Geister haben; dabei erscheint eine katholische Eintragung: "principalement les chefs de l'assemblée".

<sup>47</sup> Das Kriterium wird Röm 12<sub>6</sub> prinzipiell formuliert: Die Prophetie muß dem Glauben analog sein. Ganz andersartige Maßstäbe gibt Did 11<sub>78</sub>: καὶ πάντα προφήτην λαλοῦντα ἐν πνεύματι οὐ πειράσσετε οὐδὲ διακρίνεῖτε· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ἀφεθήσεται, αὕτη δὲ ἡ ἁμαρτία οὐκ ἀφεθήσεται. οὐ πᾶς δὲ ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι προφήτης ἐστίν, ἀλλ' ἐὰν ἔχη τοὺς τρόπους κυρίου. ἀπὸ οὖν τῶν τρόπων γνωσθήσεται ὁ ψευδοπροφήτης καὶ ὁ προφήτης. καὶ πᾶς προφήτης ὀρίζων τράπεζαν ἐν πνεύματι, οὐ φάγεται ἀπ' αὐτῆς, εἰ δὲ μήγε ψευδοπροφήτης ἐστί. πᾶς δὲ προφήτης διδάσκων τὴν ἀλήθειαν, εἰ δὲ διδάσκει οὐ ποιεῖ, ψευδοπροφήτης ἐστί. πᾶς δὲ προφήτης δεδοκιμασμένος, ἀληθινός, ποιῶν εἰς μυστήριον κοσμηκὸν ἐκκλησίας, μὴ διδάσκων δὲ ποιεῖν, ὅσα αὐτὸς ποιεῖ, οὐ κριθήσεται ἐφ' ὑμῶν· μετὰ θεοῦ γὰρ ἔχει τὴν χριστιανικήν.

<sup>48</sup> Act 13<sub>16</sub>. Der jüdische Prediger sitzt (Lk 4<sub>20</sub>) (doch vgl. Philo Spec Leg II 62).

<sup>49</sup> H. Greeven, ZNW 44, 1952/53, 1ff.; er meint, προφητεύειν fasse λαλεῖν und διακρίνειν zusammen; zu schematisch!

<sup>50</sup> Lietzmann. Weiß: „Hier tritt die ethische Persönlichkeit des Paulus in hellstes Licht.“ Damit ist das regulierende Prinzip verkannt. τάξις und οἰκοδομή sind kirchliche Kriterien. Richtig ist aber, daß Paulus der enthusiastischen Auflösung des Ich widersteht.

<sup>51</sup> Heinrici, Schlatter, Greeven 12ff. (→ Anm. 49).

<sup>52</sup> Vgl. auch V. 37.

Widerspruch bleibt auch dann, wenn man Kap. 11 und 14 verschiedenen Briefen zuweist. Hinzu kommen Besonderheiten des Sprachgebrauchs<sup>53</sup>, des Gedankens. Endlich schließt V. 27 nicht an V. 26, sondern an 23a an. Der Abschnitt ist also als Interpolation<sup>54</sup> anzusehen<sup>55</sup>. Der kaum durchsichtige V. 26 soll den „ökumenischen“ Geltungsbereich der Einfügung unterstreichen<sup>56</sup>. In dieser Anordnung spiegelt sich die bürgerliche Konsolidierung der Kirche, etwa auf der Stufe der Pastoralbriefe: Man bindet sich an die allgemeine Sitte<sup>57</sup>. Wer den Text als ursprünglich verteidigt, ist zu Hilfskonstruktionen genötigt<sup>58</sup>.

V. 37<sup>59</sup> führt V. 23a weiter bzw., in der jetzigen Textfassung, zum Thema zurück: die Prophetie und ihre Kriterien. ἡ πνευματικὸς weitert den Personenkreis aus, aber nicht auf alle Christen überhaupt, sondern auf alle Ekstatiker. Undurchsichtig ist, wie Paulus die Behauptung begründet, daß seine Ausführung ein Gebot des Herrn selbst sei: durch den Zwischengedanken, daß alles, was in der Kirche allgemein gilt, Gebot des Herrn sei? Doch paßt dieser Gedanke eher zur Interpolation als zu

<sup>53</sup> ἐπιτρέπεσθαι steht in diesem Sinn nur 1Tim 2<sup>12</sup>. Weiß: „Das Passivum weist auf eine bereits geltende Bestimmung zurück, wie sie 1Tim 2<sup>12</sup> vorliegt.“ ὑποτάσσασθαι ist ein typisches Stichwort besonders der Haustafeln (Kol 3<sup>18</sup>; Eph 5<sup>22</sup>); beachte den absoluten Gebrauch!

<sup>54</sup> ad vocem σῴων? und im Anschluß an 1Tim 2<sup>11f.</sup>?

<sup>55</sup> Freilich ist für die Annahme einer Interpolation kein Argument die Versetzung von V. 24f. hinter V. 20 in D G; sie ist eine sekundäre Erleichterung. Ihr Umfang deckt sich nicht mit der anzunehmenden Interpolation. Immerhin ist die Schwierigkeit der Stelle empfunden.

<sup>56</sup> ὡς ἐν πάσαις . . . nach 4<sup>17</sup> 7<sup>17</sup> und 11<sup>10</sup>. Lietzmann (der Echtheit der Stelle annimmt): Offenbar wird von Korinth aus das Auftreten von Frauen als „eigene Sitte“ verteidigt.

<sup>57</sup> Thuk II 45,2; ValMax III 8,6: „Quid feminae cum contione? Si patrius mos scrvetur, nihil.“ Lit.: G. Dellling, Paulus' Stellung zu Frau und Ehe, 1931, 110ff.; G. Fitzer, „Das Weib schweige in der Gemeinde“, ThEx NF 110, 1963; S. Aalen in: Stud. Ev. II (TU 87), 1964, 513ff.

<sup>58</sup> Lietzmann: Paulus hat offenbar in Kap. 11 das Reden der Frau nur „ungern konzedierte“; hier gibt er seine eigentliche Meinung. Dagegen Kümmel: Davon war in Kap. 11 nicht zu spüren. Kümmel hält es für möglich, daß Paulus hier nicht an das inspirierte Reden der Frau denkt. Aber gegen diese Annahme spricht der gesamte Kontext. Kümmel muß abschwächen: „Paulus will die öffentliche Wirksamkeit der Frau nur möglichst einschränken (sic), ohne an die Freiheit des Geistes zu rühren.“ Das ist etwas ganz anderes, als was dasteht. Gegen Lietzmann: Wenn Paulus hier seine eigentliche Meinung darlegt, konnte er die Konzession von Kap. 11 gar nicht machen. Heinrici findet „im Prinzip“ hier und dort den gleichen Grundsatz. Man wüßte gern, wie und welchen. Schlatter: „Blinder Gehorsam wird . . . den Frauen nicht zugemutet.“ Aber unbedingtes Schweigen. Rob-Pl kümmern sich auch noch um die Unverheirateten: Diese können sich bei verheirateten Frauen über Lehrfragen erkundigen. Diese gehen zu ihrem Mann, dieser zu der Gemeinde um Auskunft.

<sup>59</sup> E. Sjöberg, SEÅ 22/23, 1957/58, 168ff. (schwedisch).

Paulus und wird durch sie suggeriert. Spricht Paulus selbst als Prophet, mit derselben Autorität, die dem Rechtssatz V. 38 zukommt?

Zu Stil und Inhalt von V. 38 → 317<sup>60</sup>. Der Satz verkündet in apodiktischer Formulierung die göttliche, künftige Talion. ἀγνοεῖσθαι ist das Gegenteil von γινώσκεισθαι = erwählt werden (→ 8s). Ein Objekt zu ἀγνοεῖ ist nicht erforderlich, da der Bezug auf das Heilswissen schon durch die Form solcher Sätze klar ist<sup>61</sup>.

V. 39. 40<sup>62</sup>: Mit dieser abschließenden Anerkennung der Phänomene kehrt der Gedanke zum Anfang, V. 1, zurück (Ringkomposition). Dazu kommt eine abschließende Formulierung des leitenden Gesichtspunktes, hier, entsprechend dem Kontext, praktisch-bürgerlich ausgedrückt: εὐσχημόνως (vgl. Phil 4s) und κατὰ τάξιν<sup>63</sup>.

### Kap. 15 Die Auferstehung der Toten

- 1 Ich tue euch aber, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch gepredigt habe, das ihr auch überkommen (oder: angenommen) habt, in dem ihr auch
- 2 steht, durch welches ihr auch gerettet werdet, mit welchem Wortlaut ich euch (das Evangelium) gepredigt habe, wenn ihr es festhaltet<sup>1</sup>, es sei denn<sup>2</sup>, ihr

<sup>60</sup> Es ist mit A\* K\* ἀγνοεῖται zu lesen. Die Lesart ἀγνοεῖτω P 46B kam auf, als man den ursprünglichen Sinn (göttliche Talion) nicht mehr verstand; E. Käsemann, EVB II 71f.

<sup>61</sup> Der Zusammenhang von (Gott) erkennen und erkannt werden (81-s) ist mit zu bedenken.

<sup>62</sup> Zum Text erklärt Zuntz 29ff.: Der Text von P 46 (mit ἐν vor γλώσσαις) ist ursprünglich. Der Anschein, daß P 46 hier eine „westliche“ Lesart vertrete, entsteht nur durch die Aufsplitterung der Texte in den Apparaten. ἐν vor γλώσσαις muß mit dem Stehen oder Fehlen (P 46B) des Artikels vor λαλεῖν und mit der Stellung von κωλύετε zusammengenommen werden. Die Änderungen erfolgten unter dem Einfluß des stehenden Ausdrucks λαλεῖν γλώσσαις. Der Werdegang sieht so aus:

- |                                      |         |
|--------------------------------------|---------|
| 1. λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις     |         |
| 2. om. ἐν                            | 1739    |
| 3. τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε γλώσσαις     | K A     |
| 4. τὸ λαλεῖν γλώσσαις μὴ κωλύετε     | ⊗       |
| 4a. τὸ λαλεῖν ἐν γλώσσαις μὴ κωλύετε | D* F G. |

<sup>63</sup> Kümmel findet die Formulierung „merkwürdig profan“. Profan ja, aber nicht merkwürdig, sondern gut paulinischer Stil. Und vgl. die Mysterieninschrift von Andania, DittSyll 736, 42ff.: βαβδοφόροι . . ἐπιμέλειαν ἐχόντω, ὅπως εὐσχημόνως καὶ εὐτάκτως ὑπὸ τῶν παραγεγενημένων πάντα γένηται. Jos Bell II 132. τάξις als paränetischer Terminus: TestNaphth 2s. H. Braun, Spätjüd.-häret. und frühchristl. Radikalismus I, 1957, 69 Anm. 5 vergleicht ἡσθη 1QS V 7 und 7M5D II 22f. Zum Ordnungsgedanken usw.: W. C. van Unnik, Is 1Clem 20 purely Stoic?, VigChrist 4, 1950, 181ff.; Jervell 29f.

<sup>1</sup> D G vereinfachen, indem sie εἰ κατέχετε durch ὀφείλετε κατέχειν ersetzen.

<sup>2</sup> ἐκτός εἰ μή: → 14s.

8 wäret umsonst<sup>3</sup> gläubig geworden<sup>4</sup>. Denn ich habe euch hauptsächlich<sup>5</sup> überliefert, was ich auch überkommen habe:

4 daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften,  
und daß er begraben wurde,  
und daß er auferweckt ist am dritten Tage nach den Schriften,  
5 und daß er dem Kephas erschien, dann den Zwölf.

6 Dann erschien er mehr als 500 Brüdern auf einmal, von denen die meisten  
7 jetzt noch leben; einige aber sind entschlafen. Dann erschien er dem Jakobus,  
8 dann allen<sup>6</sup> Aposteln. Zuletzt von allen - gleichsam als der Fehlgeburt - er-  
9 schien er auch mir. Denn ich bin der letzte der Apostel, der ich nicht wert bin,  
10 Apostel zu heißen, weil ich die Gemeinde Gottes verfolgt habe. Durch Gottes  
Gnade aber bin ich, was ich bin, und seine Gnade gegen mich ist nicht vergeblich  
gewesen, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern  
11 die Gnade Gottes mit mir<sup>7</sup>. Ob nun ich oder jene: So predigen wir und so  
habt ihr es geglaubt<sup>7a</sup>.

Paulus führt das neue Thema ohne Überleitung ein. Es ist — anders als die vorausgehenden Themen — nicht durch eine direkte Anfrage aus

<sup>3</sup> Über die Schreibung εἰς<sup>3</sup> oder εἰς<sup>3</sup>: B1-Debr. 26.

<sup>4</sup> V. 3 kann nur mit Vorbehalt übersetzt werden; es sind folgende Konstruktionen und Auffassungen möglich:

1. Der indirekte Fragesatz ist parallel zu den Relativsätzen (s. o. die Übersetzung). Gegen diese Konstruktion kann eingewandt werden, daß der Bedingungssatz keinen einleuchtenden Sinn ergebe; vgl., daß Kümmel, der diese Konstruktion vertritt, ohne Begründung wiedergibt: „festgehalten habt“.
2. Der indirekte Fragesatz ist von εἰ κατέχετε abhängig (Weiß): „wenn ihr den Wortlaut festhaltet, in dem ich es euch überliefert habe, es sei denn, . . .“; diese Konstruktion wirkt hart.
3. B1-Debr 478 schlägt vor, hinter σφίσεθε einen Punkt zu setzen und εἰ zu streichen; dann liegt eine Voranstellung des Nebensatzes vor den Hauptsatz vor: „Haltet fest, in welchem Wortlaut ich euch das Evangelium gepredigt habe!“ Diese Konstruktion ist, abgesehen von der Notwendigkeit einer Konjekture, überkünstlich.
4. Man kann hinter σφίσεθε einen Punkt setzen und τίς λόγος als direkte Frage auffassen (Lietzmann): „Mit was für Rede habe ich euch das Evangelium gepredigt?“ Dazu Weiß: Das wäre eine „krampfhaft rednerische Aufbauschung“.
5. Der indirekte Fragesatz ist von γινώσκω τὸ εὐαγγέλιον abhängig. τίς λόγος versteht man im Falle 4 und 5 besser: „mit welcher Begründung“.
6. τίς λόγος ist Näherbestimmung zu τὸ εὐαγγέλιον (Heinrici): „nämlich in welcher Weise ich es euch verkündigte, wenn ihr nämlich . . .“ Dagegen sprechen Satzbau und Wortstellung.
7. Rehkopf 478 nimmt Parenthese an: „(Das Evangelium . . .) durch welches ihr auch gerettet werdet — wie ich es euch verkündet habe: — wenn ihr festhaltet“.

<sup>5</sup> Plat Resp 522c: δ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν. 1Makk 6s.

<sup>6</sup> πᾶσιν ist durch die Stellung betont, B1-Debr 275s.

<sup>7</sup> σὺν ἐμοί ist nicht mit ἐκοπίασα zu verbinden, sondern mit ἡ χάρις τοῦ θεοῦ; Sinn wie ἡ σὺν ἐμοί χάρις. P 46 A § haben sachlich richtig ergänzt. Zum Fehlen des Artikels: Winer 128.

<sup>7a</sup> P. v. d. Osten-Sacken, ZNW 64, 1973, 245ff.

Korinth veranlaßt<sup>9</sup>, sondern durch Gerüchte, die Paulus zugetragen wurden<sup>9</sup>. Das abrupte Auftauchen des neuen Themas hat auch hier literarkritische Operationen ausgelöst<sup>10</sup>.

Wichtiger ist die von Karl Barth aufgeworfene Sachfrage, ob nicht — trotz der Lockerheit, mit der die verschiedenen Themen aneinandergereiht sind — eine sachliche Einheit des ganzen Briefes bestehe, und zwar die in Kap. 15 erscheinende: ob nicht die Eschatologie schon bisher den Brief beherrscht habe, dieser also auf Kap. 15 als sein Ziel hin angelegt sei. Bultmann stimmt zu, daß der ganze Brief auf die letzten Dinge hin orientiert sei. Aber der Sinn der Eschatologie erscheine rein in Kap. 13: Die Liebe ist die Erscheinung des Letzten. In Kap. 15 sei der Sinn durch die apokalyptischen Vorstellungen verdeckt.

Das Kap. 15 ist eine in sich geschlossene Abhandlung über die Auferstehung der Toten. Das Thema wird dem Leser allerdings erst von V. 12 ab sichtbar<sup>11</sup>. Im Rückblick sieht man dann, wie V. 12ff. durch V. 1-11 vorbereitet wurden: Grundlage ist das überlieferte, von Paulus wie der korinthischen Gemeinde unbezweifelt anerkannte Glaubensbekenntnis, das V. 3-5 zitiert wird.

Diese Art der Argumentation ist nicht beliebig<sup>12</sup>. Sie entspricht seinem Verständnis von Theologie: Diese ist Auslegung des Glaubens, der in Sätze gefaßt ist. Wiederum sind diese Sätze „offen“: Sie sind ihrerseits auf ständige Aktualisierung angelegt und bedürfen der Auslegung. Erst wenn sie den Menschen treffen, kommen sie sozusagen zum Zuge, und zwar aus ihrem eigenen Wesen heraus: Sie übermitteln das Heilsgeschehen. Damit ist der Gedanke der Tradition fundamental<sup>13</sup>. Der Glaube ist auf die Glaubensüberlieferung angewiesen, damit auf die Zeugen und Prediger. Von der anderen Seite her gilt: Der Lehrsatz über Christus ist erst verstanden, wenn sein soteriologischer Bezug verstanden ist. Jede Aussage über Christus enthält eine Bestimmung des Glaubenden. Hören der Glaubensbotschaft und Sich-Verstehen aus dieser sind nicht zu trennen.

<sup>9</sup> Es fehlt das sonst kennzeichnende *περὶ κτλ.* Anders 1Thess 4:13, wo Paulus zu einem verwandten oder zum gleichen Thema aus Thessalonich gefragt wurde (während er sich in Korinth aufhielt).

<sup>9</sup> V. 12; vgl. 5:1: *ἀκούεται*, 11:18: *ἀκούω*.

<sup>10</sup> Schmichals 85f.: Kap. 15 unterbricht den Zusammenhang zwischen Kap. 12-14 und 16:1. 15:1 schließt gut an 11:34 an. Das Kap. gehört zum Brief A. Paulus muß, anders als in Kap. 9, seine Stellung als Apostel noch nicht verteidigen; er kann sich noch harmlos als den geringsten der Apostel bezeichnen.

<sup>11</sup> Bis dahin ist man eher auf eine Darlegung über die Tradition und den Apostolat gefaßt.

<sup>12</sup> Darauf deutet schon äußerlich die Tatsache hin, daß Paulus an der parallelen Stelle 1Thess 4:13ff. ebenso vorgeht: Grundlegung durch das Credo (V. 14), dann anthropologische Konsequenz.

<sup>13</sup> W. G. Kümmel, *Kirchenbegriff 2ff.*; K. Wegenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen*, 1962, 52ff.

So ist die Methode des Paulus, die Wirklichkeit der Totenauf resurrection aus dem Credo zu begründen, weit mehr als ein formales Beweisverfahren. Vielmehr ist sie darin begründet, daß die Auferstehung selbst „in Christus“ gesetzt ist. Christus ist nicht nur der erste der Auferweckten, sondern ist für unsere Auferweckung konstitutiv: Die Toten werden „in ihm“ lebendig gemacht werden. Aus diesem streng christologischen Ansatz ergibt sich, daß Paulus nur über das Schicksal derer nachdenkt, die „in Christus“ gestorben sind. Denn nur dieses kann er aus Christus selbst ableiten bzw.: nur so greift er nicht über das Credo hinaus und gerät er nicht in freie Spekulation. Um das apokalyptische Problem einer allgemeinen Auferstehung kümmert er sich — zumindest in 1 Kor 15 — nicht. Auferstehung ist für ihn kein Thema des Weltbildes, sondern des Glaubens an Christus<sup>14</sup>.

Für die Auslegung des Kapitels muß konsequent im Auge behalten werden, daß Paulus hier Theologie als Auslegung des Credo treibt<sup>14a</sup>. Beherrschend ist nicht die Apologetik. Das zeigt sich darin, daß die Thesen des Paulus im wesentlichen verständlich sind, auch wenn wir die in Korinth herrschenden Anschauungen über Diesseits und Jenseits, Tod und Weiterleben nicht sicher rekonstruieren können<sup>15</sup>.

Lit.: Immer noch von hohem Wert ist K Barth, Die Auferstehung der Toten, 1924; dazu R. Bultmann, GuV I, 1933, 38 ff.; K. Stürmer, Auferstehung und Erwählung, 1953; H. Schwantes, Schöpfung der Endzeit. Ein Beitrag zum Verständnis der Auferstehung bei Paulus, 1963; F. Muß-

<sup>14</sup> Schwantes (s. Lit. S. 303) 83: Paulus lehrt keine allgemeine Auferstehung. Seine These ist, daß Paulus nur den Gedanken einer „Schöpfung der Endzeit“ kenne. — Paulus kann in der Tat Schöpfung und Neuschöpfung in Analogie stellen. Beides ist das Werk des einen Gottes (2 Kor 4,6). Fundamental ist aber die Christologie: Es ist das Werk des Gottes, der die Welt in Christus mit sich versöhnte (2 Kor 5,19). Gott ist der, der Christus von den Toten erweckte: 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 8,11. Auch wenn Paulus einmal allgemein von Gott als dem spricht, der die Toten lebendig macht (Röm 4,17), setzt er doch theologisch nicht allgemein beim Gottesgedanken, bei Aussagen über das Sein Gottes an, sondern bei dem Satz des Credo, daß Gott Christus aus den Toten auferweckt hat, Röm 10,9; 1 Thess 1,10. „Neue Schöpfung“ ist, wer „in Christus“ ist (2 Kor 5,17). Die Behauptung der Auferstehung der Toten ist im strengen Sinn ein Glaubenssatz (wobei der Glaube a priori auf Christus bezogen ist) und ist nichts als eine Konkretisierung des Glaubens. Welche Funktion dabei einige Elemente des Weltbildes haben, wird sich zeigen. Konsequent fehlt jede subjektiv-psychologische Reflexion über den Tod. Menschliches Dasein ist nicht strukturell Sein zum Tode. Daß es das tatsächlich ist, ist seine Perversion. Der Tod ist der letzte Feind: Damit ist das objektive Verhältnis von Tod und Mensch festgestellt: Er vernichtet mich; er kann das auf Grund der Sünde. Damit wird der Zusammenhang von Hoffnung auf ewiges Leben und Befreiung von der Sünde sichtbar. Er zieht sich in Andeutungen durch das Kapitel hindurch, von V. 3 über 17 zu 26.

<sup>14a</sup> Gegen die These, die Theologie des Paulus sei Auslegung des Credo: K. Wengst, ZThK 69, 1972, 145 ff.; D. Lührmann, ZThK 67, 1970, 437 ff.: Der Einheitspunkt liege bei Paulus in der Interpretation der vorgegebenen Tradition, nicht im Credo. — Diese Alternative verstehe ich nicht.

<sup>15</sup> → Exkurs zu V. 12.



ner, „Schichten“ in der paulinischen Theologie, dargetan an 1 Kor 15, BZ NF 9, 1965, 59 ff.; D. M. Stanley, Christ's Resurrection in Paul's Soteriology, 1961; G. Brakemeier, Die Auseinandersetzung des Paulus mit den Auferstehungs-Leugnern in Korinth, Diss. Göttingen 1968; J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, SBS 82, 1976; H. C. C. Cavallin, Life after Death I, 1974 (der jüdische Hintergrund); G. Friedrich, ThZ 27, 1971, 305 ff.; G. Kegel, Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten, 1970; M. Kwiran, The Resurrection of the Dead, Diss. Basel 1972 (Exegese seit F. C. Baur); E. H. Pagels, JBL 93, 1974, 276 ff. (Gnosis); K.-G. Sandelin; L. Schottroff; B. Spörlein, Die Leugnung der Auferstehung, BU 7, 1971; P. Trummer, Anastasis, 1970 (Exegese bis Theodoret).

Zu V. 1-11: J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, 1966; E. Güttgemanns, Der leidende Apostel und sein Herr, 1966, 53 ff.; H.-W. Bartsch, ZNW 55, 1964, 261 ff.; J. Blank, Paulus und Jesus, 1968, 133 ff.; P. v. d. Osten-Sacken, ZNW 64, 1973, 245 ff.; B. Steinseifer, ZNW 62, 1971, 232 ff.; H.-F. Weiß, ThLZ 99, 1974, 321 ff.; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, StNT 7, 1972; s. die Lit. zu V. 3-5.

V. 1: Mit einiger Feierlichkeit<sup>16</sup> wird auf die — den Lesern bekannte — Grundlage der kommenden Darlegungen hingewiesen, das tradierte<sup>17</sup> Evangelium<sup>18</sup>.

V. 2: So kompliziert die Konstruktion ist, lassen sich doch die wesentlichen Elemente herausstellen:

- a) Die positive Feststellung der „Kraft“ (vgl. Röm 1 16f.) des Evangeliums, die „Rettung“ (vgl. 1 21).
- b) Die Bedingung, das Festhalten, also der Glaube in seiner Bewegtheit (welche die Möglichkeit des „Fallens“ in sich birgt, 10 12).

Der Sinn von παραλαμβάνειν ist durch die Zusammenstellung mit παραδίδόναι in V. 3 gegeben: Die Korinther werden (wie 11 23) als Empfänger der Tradition charakterisiert<sup>19</sup>. Zu dem Lob ἐστήκατε vgl. 11 2 (Röm 5 2); andererseits klingt die Warnung vor dem Verlust der Wahrheit an. Aus der Feststellung ἐστήκατε ergibt sich: Autorität und Inhalt des Credo sind in Korinth in Geltung. Damit ist eine gemeinsame Basis der Argumen-

<sup>16</sup> γυωρίζειν zur feierlichen Einführung: 12 3; Gal 1 11; 2 Kor 8 1.

<sup>17</sup> → V. 3 11 23; zum Traditionsgedanken vgl. auch 1 Thess 2 13.

<sup>18</sup> Die Verbindung von Substantiv und Verb auch 2 Kor 11 7; Gal 1 11. Sie zeigt, daß der Sinn formal-technisch ist: Predigt, Botschaft. Der volle Sinn von „froher Botschaft“ ist durch den Kontext, den Hinweis auf die Wirkung des Evangeliums gegeben.

<sup>19</sup> Kümmel. Lietzmann versteht παραλαμβάνειν als das aktive Annehmen; sonst läge Tautologie mit dem Vorausgehenden vor. καί verlange, daß der Gedanke weitergeführt werde. — Zu fein. Übrigens kann der Gedanke auch gerade umgekehrt geführt sein: daß Paulus zunächst in V. 1 auf die aktive Annahme hinweist und jetzt auf das „Empfangen“; das paßt sogar besser (zu: „in dem ihr auch steht“).

tation vorhanden. Also: a) In Korinth wird keine doketische Christologie vertreten<sup>20</sup>. b) Paulus will nicht beweisen, daß Christus auferstanden ist. Diesen Glauben kann er als zugestanden voraussetzen. Was er ausarbeiten wird, ist vielmehr: „aus den Toten“; daran knüpft er die anthropologische Konsequenz. Er sieht die Auferweckung Christi keinen Augenblick als isoliertes Faktum, sondern von vorneherein als Heilsereignis, also im soteriologischen Bezug, d. h. aber in der Verknüpfung mit Tod/Kreuz<sup>21</sup>.

V. 3: Die Einführung der folgenden Sätze durch παραλαμβάνειν/παράδιδόναι besagt, daß hier geprägtes Überlieferungsgut zitiert wird<sup>22</sup>. ἐν πρώτοις versteht man am besten vom Rang: „in erster Linie“. Anders als 11<sup>23</sup> wird der Empfang der Tradition nicht ausdrücklich auf den Herrn zurückgeführt. Das ist in diesem Fall nicht nötig, da Paulus ja, nachdem er die Überlieferung zitiert hat, noch ausführt, wie er selbst an ihr beteiligt ist: dadurch, daß ihm Christus erschien<sup>23</sup>.

Für die folgende Analyse sind — auf Grund dieser Einbeziehung des Paulus in die fundamentalen Ereignisse — zwei Fragen zu unterscheiden: 1. Wie weit reicht die von ihm zitierte Formel? 2. Wie weit reicht das, was er den Korinthern gegenüber als autoritativ zur Geltung bringt? Das letztere reicht weiter als das erstere: Es wird mit der Erklärung οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε abgeschlossen<sup>24</sup>.

### *Exkurs: Die Christusformel V. 3-5<sup>25</sup>*

Daß in V. 3-5 eine Formel steckt, die Paulus aus der Gemeindefradition übernahm, wird nicht nur durch seinen ausdrücklichen Hinweis bewiesen, sondern auch durch die Analyse. Indizien sind: ähnliche Formulierungen an anderen, auch unpaulinischen Stellen<sup>26</sup>, der Stil, besonders der unpaulinische Sprachgebrauch, der Inhalt, der über den unmittelbaren Anlaß (Nachweis der Auferstehung der Toten) hinausgreift und in sich selbst suffizient ist<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Das gilt auch dann, wenn man in εὐκατέχετε eine Einschränkung sieht. Aber εὐ kann auch als reine Diskussionswendung verstanden werden.

<sup>21</sup> E. Käsemann, Die Heilsbedeutung des Todes Jesu nach Paulus, in: Zur Bedeutung des Todes Jesu, hrsg. v. F. Viering, 1967, 11 ff. (S. 30): „Paulus hat von der Auferweckung Christi nur im Zusammenhang der allgemeinen Totenaufweckung und als deren Anfang gesprochen. Sie ist für ihn nicht das individuelle Geschehen der Wiederbelebung eines Toten . . . Als Überwindung des Todes ist sie für ihn vielmehr der Herrschaftsantritt dessen, mit dem das Reich göttlicher Freiheit beginnt . . .“

<sup>22</sup> → 11<sup>23</sup>. δ καὶ παρέλαβον om. Marcion; zur Tendenz s. A. Harnack, Marcion, <sup>1</sup>1924, 91\*. U. Wilckens (s. Lit. S. 309) 62 meint, δ καὶ παρέλαβον betone nur, daß es kein anderes Evangelium gebe, nicht den Traditionsgedanken als solchen. — Dagegen: 11<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Anders Lietzmann: Weil Paulus hier das Wissen der Urgemeinde gebe und sein eigenes hinzufüge. <sup>24</sup> Bartsch.

<sup>25</sup> Für die Lit. sei auf das Ende dieses Exkurses verwiesen (s. auch S. 294f.).

<sup>26</sup> 2Tim 2<sup>8</sup>; Act 10<sup>42</sup>; 1Petr 2<sup>21</sup>ff. 3<sup>18</sup>ff.; Mk 8<sup>21</sup> 9<sup>21</sup> 10<sup>22</sup>ff.; W. Kramer 15ff.

<sup>27</sup> Für den Nachweis hätte die einfachere Form des Credo, daß Gott Jesus von den Toten erweckte (Röm 10<sup>9</sup>) oder, daß Christus starb und wieder lebendig wurde (Röm 14<sup>9</sup>), genügt. Doch wird in V. 17 sichtbar, warum Paulus hier die erweiterte Fassung wählt. E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern,

Strittig ist der Umfang des zitierten Textes. Der sprachliche Befund weist darauf, daß er bis V. 8 reicht. Denn in V. 8 setzt die Konstruktion neu ein.

Anders Harnack: Es seien zwei konkurrierende Aussagen kombiniert: eine über die Erscheinung vor Petrus und den Zwölfen<sup>28</sup> und eine über die Erscheinung vor Jakobus und allen Aposteln<sup>29</sup>. Es seien Dokumente von rivalisierenden Gruppen. Jede behaupte die Erscheinung vor ihrem Meister als die erste<sup>30</sup>. Aber eine polemische Note ist in der Aufzählung nicht enthalten<sup>31</sup>.

Alle weitergehenden Versuche der Analyse sind methodisch nicht auszuweisen<sup>32</sup>.

Die Gliederung ist klar:

Grundbestand sind zwei Doppelaussagen:

- a) ἀπέθανεν, ἐτάφη;
- b) ἐγήγερται, ὤφθη.

Zwei der vier Verben sind durch den Hinweis auf die Schrift als grundlegend herausgehoben: ἀπέθανεν, ἐγήγερται. Es sind die beiden, die den Grundbestand der christologischen „Werk“-Formel ausmachen<sup>33</sup>. Die Erweiterungen ἐτάφη, ὤφθη sind den beiden Heilsaussagen als Beglaubigung zugeordnet. So ergibt sich für die fundamentale Doppelaussage (gestorben — auferweckt) je ein doppelter Beweis: aus der Schrift und aus einer bestätigenden Tatsache<sup>34</sup>.

<sup>28</sup>1962, 89f. findet eine gewisse Spannung zwischen Formel und Kontext: Die Formel betone den Tod („für unsere Sünden“), der Kontext die Auferweckung Jesu. — Aber Paulus betont gerade: „aus den Toten“, Für die Formel selbst dürften Tod und Auferweckung in ähnlicher Weise gleich gewichtig sein wie Röm 4:25.

<sup>29</sup>Harnack betont, daß vor τοῖς δώδεκα kein ὤφθη stehe. Der Satz ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα sei eine einheitliche Aussage.

<sup>30</sup>Auch hier steht nur einmal ὤφθη. Harnacks These von der doppelten Tradition ist vielfach aufgenommen und modifiziert, z.B. von Bammel, Winter, Bartsch. Wenn man sie vertritt, sollte man sie jedenfalls nicht weiter komplizieren.

<sup>31</sup>Harnack 65f.: In Wirklichkeit fand die erste Erscheinung in Galiläa statt, diejenige vor Jakobus in Jerusalem, und zwar erst nach Pfingsten = der Vision vor den 500 Brüdern. Historische Konsequenzen: S. 68ff. („Die Verdrängung des Petrus als des ersten Zeugen der Auferstehung“).

<sup>32</sup>Sie ist Postulat aus einem bestimmten Bild der Geschichte der Urgemeinde. Gegen Harnack: Kümmel, H. v. Campenhausen, Osterereignisse 10 Anm. 12; Graß 97: Harnacks These sei schon durch die chronologische Anordnung ausgeschlossen. „Außerdem ist die Kombination rivalisierender Überlieferungen die Sache von Leuten der zweiten Generation“; vgl. Graß 297f.

<sup>33</sup>Héring will das Ende der Formel schon am Schluß von V. 8 finden; Michaelis, Bammel, Bartsch hinter ὤφθη. Dann habe man einen formal regelmäßigen Text. Und dann hat die Formel nichts mit Erscheinungsberichten zu tun. Aber das Argument mit der formalen Regelmäßigkeit ist reines Postulat; Graß 94 Anm. 2. Wilckens will aus der Wiederholung von ὅτι eine Mehrzahl von Formeln erschließen; → V. 8.

<sup>34</sup>1Thess 4:14; Röm 14:9; 2Kor 5:15; erweitert Röm 4:25. Die Formel gestorben — auferweckt ist auch die Grundlage von Röm 6:3-5; N. Gäumann, Taufe und Ethik, 1967, 61ff.

<sup>35</sup>Lichtenstein 7. Die Struktur ist verkannt von B. Gerhardsson, Memory and Manuscript, 1961, 299f.: „each individual part is a short, heading-like designation for some passage of the tradition about Jesus.“

Das Credo ist nicht eine Abbeviatur der Erzählung.

Die Sprache zeigt im Vergleich mit dem sonstigen Sprachgebrauch des Paulus Besonderheiten<sup>35</sup>: ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν<sup>36</sup>, κατὰ τὰς γραφάς, ὥφθη<sup>37</sup>, ἐγγήγερται<sup>38</sup>. Da Anklänge an die LXX vorliegen (s. u.), ist die Formel in einer griechisch sprechenden, judenchristlichen Gemeinde entstanden. Genaueres ist nicht festzustellen.

J. Jeremias<sup>39</sup> nimmt auf Grund semitischer Sprachfärbung eine semitische Vorlage an<sup>40</sup>. Aber die vorliegende Fassung ist jedenfalls von Hause aus griechisch verfaßt.

Die einzelnen Argumente für semitische (wohl aramäische) Ursprache sind:

1. Der Parallelismus der Glieder. — Aber abgesehen davon, daß er nur relativ ist, beweist er nur allgemein, daß jüdische Stiltradition herrscht. Das gilt für das gesamte urchristliche Gut an geprägten Formen.

2. Adversatives καί am Anfang der dritten Zeile: Adversativer Sinn von καί wäre gut griechisch; aber hier liegt er gar nicht vor.

3. Die Umschreibung des Gottesnamens durch das Passiv (ἐγγήγερται); auch das beweist nichts für die Ursprache<sup>41</sup>.

4. ὥφθη Κηφᾶ soll Übersetzungsvariante zu Lk 24<sub>34</sub> (ἠγέρθη . . . καὶ ὥφθη Σίμωνι) sein. Das würde einen bis ins einzelne festgelegten Wortlaut einer Vorlage voraussetzen. Einen solchen gibt es aber im NT für Formeln nirgends<sup>42</sup>. Es handelt sich um Überlieferungs-Varianten.

5. ὥφθη im Sinn von ἐφάνη soll sich aus der Doppelbedeutung des hebräischen הָרָא bzw. des aramäischen ܘܦܢܝܘܬ erklären: „er wurde gesehen“ und „er erschien“. Aber dieser Gebrauch von ὁράω kann durch die LXX vermittelt sein. Er ist überdies auch griechisch<sup>43</sup>. Das gilt auch für den Dativ beim Pas-

<sup>35</sup> J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 1967, 95ff.

<sup>36</sup> In den echten Paulinen steht der Plural von ἁμαρτία nur im Anschluß an Traditionsgut: V. 17; Gal 14; Röm 47.

<sup>37</sup> Noch 1Tim 318 (in einem Zitat).

<sup>38</sup> Außer 1Kor 15 nur noch 2Tim 2<sub>8</sub>, wo ebenfalls eine Formel zugrunde liegt, s. Dibelius/Conzelmann, Die Pastoralbriefe, 1966, z. St.

<sup>39</sup> Abendmahlsworte 95ff.; modifiziert ZNW 57, 1966, 211ff.; ZNW 60, 1969, 214ff.

<sup>40</sup> ZNW 57, 1966, 215: „Zusammenfassend möchte ich bei der vorsichtigen Formulierung bleiben, daß ,wenn auch keine strikten Beweise, so doch Anzeichen‘ (so Abendmahlsworte 96) dafür vorliegen, daß das Bekenntnis 1Kor 15<sub>3-5</sub> — jedenfalls in seiner Urgestalt — auf einen semitischen Urtext zurückgeht.“ Gröber B. Klappert, NTS 13, 1966/67, 173.

<sup>41</sup> Vgl. Mt 16<sub>31</sub>, eine Abwandlung der griechischen Vorlage Mk 8<sub>31</sub>.

<sup>42</sup> Daher sind alle Manipulationen, die mit wörtlicher Übernahme bestimmter Sätze rechnen, methodisch verfehlt.

<sup>43</sup> Angedeutet schon EuripBakch 914 (Dionysos ruft Pentheus aus dem Haus): ἔξειθι πάροιθε δωμάτων, ὀφθητί μοι. Eurip IphAul 678. Eupolemos FGH 723 F 2b (EusebPraepEv IX 30,5). AelArist XXVII 351: ὥφθη τοιάδε. Vulgär PGM 4,3090 (Verfahren, um den Gott zum Erscheinen zu bringen): λαβῶν ἀλὸς χοίνικας δύο ἔλθε τῷ χειρομύλλῳ λέγων τὸν λόγον πολλάκις, ἕως ὃ θεός σοι ὀφθῆ. Harnack 70 unterscheidet zwei Bedeutungsschichten: Ursprünglich bedeute ὥφθη reines Schauen, sekundär dann ἐφάνη bzw. ἐφανερῶθη, „welches alle möglichen Arten des Christus-erlebnisses offen läßt, die nun auch erzählt werden“. Mk 16<sub>9.11.14</sub>; Joh 21<sub>1.14</sub>. Übrigens

siv<sup>44</sup>. Wegen der sonstigen Berührung mit der LXX liegt es nahe, auch hier ihren Einfluß zu sehen<sup>45</sup>.

6. Auch die Nachstellung des Zahlwortes (τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη) erklärt sich wohl so, vgl. Hos 6<sub>2</sub> LXX: ἐν τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη ἀναστήσομεθα<sup>46</sup>. Außerdem ist sie in christlichen Texten traditionell<sup>47</sup>.

7. Jeremias nimmt wohl mit Recht (s. u.) an, daß sich die Formel an Jes 53 anlehnt. Aber er meint, nicht der LXX-Text liege vor, sondern der hebräische Text. In LXX stehe kein ὑπέρ. Aber es steht immerhin περί; das ist näher als das hebräische ׀. Die beiden Präpositionen ὑπέρ und περί wechseln in kerygmatischen Formulierungen<sup>48</sup>. Jeremias (ZNW) und Klappert verweisen noch auf Targum Jes 53<sub>6</sub>: אַחַת־עֶשְׂרֵי יוֹמִים. Das entspricht Röm 4<sub>25</sub> δς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν, ist aber kein Beweis für semitischen Urtext der Formel<sup>49</sup>, wie eben diese Stelle erweist.

Positive Gegenargumente gegen eine semitische Urfassung sind:

1. „Christus“ als Subjekt am Satzanfang ist im Aramäischen, wenn auch nicht unmöglich, so doch ungewöhnlich<sup>50</sup>. Übrigens ist in dem der christlichen

ist ὡφθη Motivwort des Kerygmas (→ V. 8), so daß aus ihm für eine Ursprache nichts zu erschließen ist.

<sup>44</sup> → vorige Anm.

<sup>45</sup> Gen 12<sub>7</sub>: καὶ ὡφθη ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ, zitiert PhiloAbr 77, dazu 80: διὸ λέγεται, οὐχ ὅτι ὁ σοφὸς εἶδε θεόν, ἀλλὰ ὅτι „ὁ θεὸς ὡφθη“ τῷ σοφῷ.

<sup>46</sup> Die lukianische Rezension hat geglättet: τῆ τρίτη ἡμέρα.

<sup>47</sup> Mk 10<sub>34</sub> καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται wird Lk 18<sub>33</sub> umgesetzt: καὶ τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη ἀναστήσεται; vgl. weiter Joh 2<sub>1</sub> (redaktionell); Act 13<sub>35</sub>.

<sup>48</sup> Vgl. schon den Wechsel zwischen Jes 53<sub>4</sub> περί und 8 διὰ. Vgl. Mt 26<sub>28</sub> mit Mk 14<sub>24</sub>. Eine Gesetzlichkeit, wonach ursprüngliches ὑπέρ durch περί verdrängt würde, ist nicht festzustellen; allgemeine Erwägungen über die Vorliebe des NT für περί nützen nichts; es genügt, daß auch der umgekehrte Austausch vorkommt. In der kerygmatischen Formulierung ὑπέρ τῶν ἁμαρτιῶν u. ä. besteht überhaupt keine Regel. Vgl. 1 Petr 3<sub>18</sub> (περί neben ὑπέρ); Hebr 10<sub>38</sub> (περί); 1 Joh 2<sub>2</sub> (περί; aber 3<sub>18</sub> ὑπέρ). ὑπέρ: Tit 2<sub>14</sub>; 1 Petr 2<sub>21</sub> 3<sub>18</sub>; Hebr 10<sub>12</sub>. Gal 1<sub>4</sub> ist περί durch P 46 א\* A D G Q belegt.

<sup>49</sup> Ein Schluß auf die griechischen Präpositionen ist ohnehin nicht möglich; vgl. auch Jes 53<sub>12</sub> LXX: καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη. Es ist methodisch abwegig, zu fragen, ob Röm 4<sub>25</sub> und 1 Kor 15<sub>3</sub> auf Jes 53<sub>6</sub> oder 12 zurückgehen. Es liegt überhaupt keine wörtliche Übernahme vor, sondern Anlehnung an die ganze Stelle. Auf Tg (אחת עשר ימים) kann man sich nur berufen, wenn man diese beiden Wörter völlig vom Kontext isoliert. παραδιδόναι: W. Popkes, Christus traditus, 1967, 27 ff.; Mysterien: ebd. 94 ff.; J. Ranft, Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips, 1931, 181 ff.

<sup>50</sup> Artikelloses „Messias“ im Judentum findet sich vor allem im babylonischen Talmud, s. Bill I 6. Die Belege, die Rengstorff 130 f. gibt, sind keine wirklichen Stilparallelen zum urchristlichen Gebrauch von Χριστός als Subjekt (das ist der entscheidende Punkt!): Sifre § 1 Dtn 1<sub>1</sub> (p. 7, 4 Hor-Finkelstein; Erklärung von Sach 9<sub>1</sub>: „Das ist der Messias . . .“ משיח (זה); Sanh 97 a Bar: „Drei Dinge kommen, wenn man nicht daran denkt, der Messias, ein Fund und ein Skorpion“ (משיח מציאא ועקרב). Sanh 93 b: Bar Koziba erklärt: משיח אבא. Sanh 99 a: „Einst fragte ein Ketzler den R Abahu, wann der Messias kommen werde“ (אמתי אתי משיח). Jeremias verweist auf Belege mit „Messias“ am Anfang des (Haupt- oder Neben-)Satzes: CD XX 1; Sanh 96 b; Sanh 98 a: משיח אתי על חמרא. Erub 43 b; Sukk 52 a; Pesiqta 149 a. Auch das sind keine echten Analogien. Gegen Jeremias: E. Güttgemanns, EvTh 28, 1968, 533 ff.; gegen diesen wieder: I. Plein, EvTh 29, 1969, 222 ff.; vgl. Wengst a. a. O. 99 ff.

Formelsprache geläufigen Gebrauch von Χριστός als Subjekt<sup>51</sup> der titolare Sinn von Χριστός zwar nicht vergessen; aber es ist bereits der spezifisch christliche Sinn, der sich nicht am allgemeinen Messiasbegriff orientiert, sondern an der Person Jesu<sup>52</sup>.

2. Zu κατὰ τὰς γραφάς gibt es kein genaues aramäisches Äquivalent; man müßte sich mit der Annahme freier Wiedergabe begnügen<sup>53</sup>.

Daß die Formel aus früher Zeit stammt, zeigt sich auch daran, daß die bestimmende Autorität noch unmittelbar die Zeugen sind, noch nicht die Kirche. Der Traditionsgedanke ist noch nicht durch einen Kirchengedanken gesichert<sup>54</sup>.

Lit.: A. Harnack, SAB 1922, 62ff.; Kümmel, Kirchenbegriff 2ff.; W. Michaelis, Die Erscheinungen des Auferstandenen, 1944; E. Lichtenstein, ZKG 63, 1950/51, 1ff.; E. Bammel, ThZ 11, 1955, 401ff.; P. Winter, NovTest 2, 1957/58, 142ff.; H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, <sup>3</sup>1966, 8ff. 57ff.; K. H. Rengstorf, Die Auferstehung Jesu, <sup>4</sup>1960, 128ff.; G. Klein, Die zwölf Apostel, 1961, 38ff.; H. Graß, Ostergeschehen und Osterberichte, <sup>3</sup>1962, 94ff. 297ff.; H. W. Boers, The Diversity of NT Christological Concepts and the Confession of Faith, Diss. Bonn 1962, 107ff.; F. Hahn, Christologische Hoheitstitel, 1963, 197ff.; U. Wilckens, Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen, in: Dogma und Denkstrukturen, hrsg. von W. Joest und W. Pannenberg, 1963, 56ff. (81ff.); E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht, <sup>3</sup>1963, 113ff.; H. Conzelmann, EvTh 25, 1965, 1ff.; K. Wengst, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, 1972; K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift, 1968; W. Marxsen, Die Auferstehung Jesu von Nazareth, 1968, 84ff.

Die Einführung der Formel mit ἔτι<sup>55</sup> ist stilgemäß; dagegen ist die Wiederholung von ἔτι im Innern der Formel eine Besonderheit<sup>56</sup>. Χριστός (ohne Artikel) erscheint vielfach als Subjekt in kerygmatischen Sätzen, in denen Jesus als der Vollbringer des Heilswerkes vorgestellt wird<sup>57</sup>. ἀπέθανεν ist ebenfalls festes Stichwort<sup>58</sup>. Durch ὑπὲρ κτλ. wird Jesu Tod als Sühnopfer oder als stellvertretendes Opfer gedeutet<sup>59</sup>. Die Formulierung κατὰ

<sup>51</sup> Die Wortstellung variiert. Am Anfang des Hauptsatzes Gal 3<sub>13</sub>; Hebr 9<sub>11</sub>; vgl. 1Pet 3<sub>18</sub>, wo das Zitat mit Χριστός einsetzt; des Nebensatzes Röm 5<sub>8</sub> 6<sub>9</sub> 8<sub>10</sub> 14<sub>15</sub>; 1Kor 8<sub>11</sub> 15<sub>12.14.17</sub>; 1Pet 2<sub>21</sub>. Andere Wortstellung — ohne sachlichen Bedeutungsunterschied: Röm 6<sub>4</sub> 14<sub>9</sub>; Gal 5<sub>1</sub>.

<sup>52</sup> N. A. Dahl, Die Messianität Jesu bei Paulus, in: Studia Paulina (Festschr. J. de Zwaan), 1953, 83ff.; Kramer 15ff.

<sup>53</sup> Jeremias, ZNW 214 — für כְּכַתִּיבֵיב אוֹ. אֲ.

<sup>54</sup> Wegenast, a.a.O. 52ff. (60 Anm. 4) gegen Kümmel.

<sup>55</sup> sc. πιστεύω bzw. πιστεύομεν ἔτι . . . 1Thess 4<sub>14</sub>; Röm 10<sub>9</sub>; 1 Joh 5<sub>1</sub> usw.

<sup>56</sup> U. Wilckens, Die Missionsreden der Apostelgeschichte, 1961, 76 Anm. 1. Man kann daraus aber nicht folgern, daß ἔτι an unserer Stelle jeweils eine ursprünglich selbständige Formel einführe; Kramer 15 Anm. 9 gegen Wilckens: ἔτι ist „an unserer Stelle ad hoc eingefügt, um die einzelnen Aussagen reihenartig zu betonen“.

<sup>57</sup> → Anm. 51. Dahl a.a.O.: „Christus“ kann nicht von Jesus abgelöst werden; Kramer 15ff. 131ff.

<sup>58</sup> Röm 5<sub>8</sub> 8<sub>24</sub> 14<sub>9</sub>; 2Kor 15<sub>14</sub> usw.

<sup>59</sup> Der Ausdruck „sterben für“ ist griechisch, sowohl „für“ Personen (Liebende, Freunde): PlatSymp 179b; Epict II 7<sub>3</sub> — als auch für eine Sache, Idee: Philostr Vit

τὰς γραφάς ist betont allgemein: Die Schrift wird als Einheit gesehen<sup>60</sup>. Das schließt nicht aus, daß eine bestimmte Stelle vorschwebt, in diesem Fall offenbar Jes 53<sup>61</sup>. Die Allgemeinheit der Anspielung zeigt eine frühe Stufe des Schriftbeweises<sup>62</sup>. Bewiesen wird natürlich nicht das Sterben als solches, sondern sein Charakter als Heilsgeschehen<sup>63</sup>.

V. 4: καὶ ὅτι ἐτάφη ist keine selbständige Aussage, sondern Unterstützung von ἀπέθανεν. Das ergibt sich aus der Entstehungsgeschichte der Formel, die aus der zweigliederigen Fassung entstand (s. o.), was sich ja in der jetzigen Gliederung noch deutlich abzeichnet<sup>64</sup>. ἐτάφη ist dem Sterben zugeordnet, nicht der Auferstehung. Es liegt daher keine Anspielung auf das leere Grab vor<sup>65</sup>. Vielmehr soll die Realität des Todes bestätigt werden, nicht etwa apologetisch gegen eine doketische Christologie (eine solche liegt weder im Blickfeld der Formel noch des Paulus), sondern positiv, um den Tod als Heilsereignis darzustellen<sup>66</sup>. Daraus kann

Apoll VII 13. Das hellenistische Judentum nimmt ihn auf: 2Makk prägt die Bereitschaft des Sterbens für Gottes Gesetze ein (ὑπὲρ, περὶ, διὰ), 2Makk 7<sup>9</sup> usw.; vgl. 3Makk 1<sup>22</sup>; 4Makk 6<sup>27</sup> (διὰ); 13<sup>9</sup> (περὶ). Mit dieser Ausdrucksweise wird nun der jüdische Sühne-gedanke verbunden, 2Makk 7<sup>27-28</sup>; 4Makk 6<sup>27-28</sup>. Siehe Wengst 61 ff.; Lohse 66 ff. Der Gedanke wird von Paulus aufgenommen, aber nicht ausgebaut; seine Tendenz liegt näher bei der Stellvertretung als bei der Sühne, 2Kor 5<sup>14f.</sup>; → 1<sup>13</sup> 11<sup>24</sup>. Sowohl in der Formel als auch bei Paulus sind Sühne und Stellvertretung nicht scharf unterschieden. Man bemerkt höchstens noch Intentionen, die aus der jüdischen Tradition resultieren. Aus Jes 53 kann so beides herausgeholt werden. Vgl. auch Röm 3<sup>24f.</sup> und 4<sup>25</sup>.

<sup>60</sup> Zum Plural vgl. Röm 1<sup>5</sup> 15<sup>4</sup>. Singular: Gal 3<sup>22</sup>. Lichtenstein 10 ff.: Der Hinweis auf die Schriften ist auf die Auseinandersetzung mit der Synagoge ausgerichtet. Aber er ist zunächst thetisch, als positiver Bezug auf die Weissagung.

<sup>61</sup> Und zwar LXX; das zeigt die Verwandtschaft der Ausdrucksweise, vgl. Jes 53<sup>4.8</sup> (διὰ τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν), <sup>9</sup> (καὶ κύριος παρέδωκεν αὐτὸν ταῖς ἀμαρτίας ἡμῶν), weiter <sup>10</sup> (Stichwort ταφή) 10. 11. 12. Für Anlehnung an Jes 53 sprechen sich die meisten Exegeten aus (z. B. Jeremias, Lohse). Anders Hahn 201: Schriftbeweis und Sühneaussagen seien offenbar „zunächst relativ unabhängig voneinander ausgebildet und tradiert worden“. Dagegen sprechen Stellen wie Röm 4<sup>25</sup>; die Abendmahlstradition mit ihrem Bundesgedanken. Hahn verwechselt den Bezug auf die Schrift überhaupt und eine im Laufe der Zeit entwickelte Technik des Schriftbeweises.

<sup>62</sup> Und sie setzt voraus, daß die Hörer dieses Bekenntnisses die Schrift kennen.

<sup>63</sup> Lohse 220 ff.: κατὰ τὰς γραφάς kann nicht von ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν ἡμῶν getrennt werden. Anders Weiß: Der Schriftbeweis beziehe sich vielleicht nur auf ἀπέθανεν und ἐγήγερται; diese Annahme findet Harnack 64 Anm. 1 unbegreiflich.

<sup>64</sup> Graß 146 ff. Zu θάπτω vgl. die spätere, erzählerische Ausgestaltung in den Grablegungsgeschichten der Evangelien. Wengst a. a. O. 93 f.

<sup>65</sup> E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung 89 Anm. 353: Es liegt auch nicht die alttestamentliche Formel ἀπέθανεν καὶ ἐτάφη vor (so Rengstorff; Gen 35<sup>8</sup>; Ri 8<sup>28</sup>; Lk 16<sup>28</sup>; Act 2<sup>29</sup>); „das zweite Glied hinkt nach“. Auch das Nebeneinander von 1 Kor 15<sup>4</sup> und Röm 6<sup>4f.</sup> ergibt kein Argument dafür, daß Paulus die Tradition vom leeren Grab kannte.

<sup>66</sup> Lohse 115: Das ist schon ein Übergang zum zweiten Akt; ohne Auferstehung keine sühnende Kraft des Todes, vgl. V. 17. Mekh Ex 20<sup>7</sup> (77 a; p. 228 Hor): Rabbi erklärt: „Ich könnte glauben, daß der Tag des Todes nicht sühnt. Weil es aber heißt:

Paulus geradlinig seine Folgerungen (V. 12<sub>8</sub>) ableiten. καὶ ὅτι ἐγήγερται: Das ist die ursprüngliche Aussage des Credo, die für sich allein stehen kann<sup>67</sup>. Die Formel und Paulus stimmen darin überein, daß die Auferweckung (bzw. „Auferstehung“) und die Erhöhung identisch sind. „Am dritten Tag“ ist eine stehende Datierung der Auferstehung Jesu<sup>68</sup>. Wie ist sie entstanden? Möglichkeiten:

1. Sie bezeichnet den Zeitpunkt der ersten Erscheinung(en).

2. Sie ist aus der Tatsache herausgesponnen, daß sich die Christen am ersten Wochentag zu versammeln pflegten. — Aber die Belege für den dritten Tag sind älter als die für den „Herrntag“<sup>69</sup>.

3. Drei sei eine typische Zahl, die zudem in ähnlichem religionsgeschichtlichen Zusammenhang vorkomme<sup>70</sup>. Aber die Analogien sind vage.

4. An diesem Tag sei das leere Grab entdeckt worden (H. v. Campenhausen). Aber das Datum ist älter als die Grabeslegenden<sup>71</sup>.

So bleibt — neben der ersten — eine fünfte Möglichkeit:

5. Das Datum ist aus der Schrift gewonnen. Die Wendung κατὰ τὰς γραφάς wird sich auch hier wieder nicht nur auf ἐγήγερται, sondern auf die ganze Aussage beziehen<sup>72</sup>. Der Bezug ist so allgemein angedeutet wie der auf Jes 53. In Frage kommt nur Hos 6<sub>2</sub><sup>73</sup>.

„Wenn ich eure Gräber öffne“ (Ez 37<sub>12</sub>), siehe, so lernst du, daß der Tag des Todes süß ist.“

<sup>67</sup> Röm 10<sub>9</sub>. ἐγείρω Akt.: Act 3<sub>15</sub> usw.; Röm 4<sub>24</sub>; Gal 1<sub>1</sub>; 1Thess 1<sub>10</sub>; Kol 2<sub>12</sub>; Eph 1<sub>20</sub>; Hebr 11<sub>19</sub>; 1Petr 1<sub>21</sub>. Pass.: Mk 16<sub>6</sub>; Joh 2<sub>22</sub>; Röm 6<sub>4.9</sub> 8<sub>24</sub> usw. Das Passiv ist gleichwertig der Formulierung, daß Gott ihn erweckte. Das Perfekt hebt sich sinngemäß vom Aorist ἐτάφη ab; es bezeichnet die Nachwirkung; Bl-Debr 342<sub>1</sub>; vgl. Mk 6<sub>14</sub>.

<sup>68</sup> Neben der Wendung „nach drei Tagen“. Beide Formulierungen sind gleichwertig und meinen: am dritten Tag, vgl. JosAnt VII 280f. VIII 214; vgl. 218. Die Synoptiker tauschen aus: Mk 8<sub>21</sub> μετὰ (v. l. τῆ τρίτῃ) par. Mt 16<sub>21</sub> τῆ τρίτῃ (v. l. μετὰ) und Lk 9<sub>22</sub> τῆ τρίτῃ (v. l. μετὰ); vgl. Lk 24<sub>7.44</sub>. Entsprechend ist das Verhältnis zwischen Mk 9<sub>21</sub> und Mt 17<sub>22</sub>; Mk 10<sub>24</sub> und Mt 20<sub>19</sub>/Lk 18<sub>22</sub>; Bauer s. v. τρεῖς; G. Dellling, ThW II 952f. Ausführlich zum Datum K. Lehmann; er diskutiert (S. 262ff.), ob bei der Datierung Gen 22<sub>4</sub> eingewirkt habe. Der „Fesselung Isaaks“ wird in jüdischen Texten Heilsbedeutung zugeschrieben (s. auch H.-J. Schoeps, Paulus, 1959, 144ff.). Doch sind die Belege spät.

<sup>69</sup> Diese hat sich offenbar erst im hellenistischen Raum durchgesetzt. W. Rordorf, Der Sonntag, 1962.

<sup>70</sup> Drei Tage bleibt die Seele in der Nähe des Toten; Bousset-Greßmann 297 Anm. 1; M. Goguel, La foi à la résurrection, 1939, 157ff. Religionsgeschichtliches: C. Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des NT, <sup>3</sup>1924, 100ff.; Graß 133f.

<sup>71</sup> Und die Auffindung des Grabes würde immer noch nicht diese Datierung der Auferstehung und ihre Aufnahme ins Credo erklären; Graß 129.

<sup>72</sup> Anders B. M. Metzger, JThSNS 8, 1957, 118ff.: κατὰ τὰς γραφάς stehe parallel zu τῆ ἡμέρᾳ τῆ τρίτῃ als Bestimmung zu ἐγήγερται, vgl. 1Makk 7<sub>101</sub>: Verbum, dann 1. ἐν ἡμέρᾳ μιᾶ 2. κατὰ τὸν λόγον. H. v. Campenhausen 11: κατὰ τὰς γραφάς bezieht sich auch auf das Datum; erst dadurch bekommt dieses sein dogmatisches Interesse. Doch meint H. v. Campenhausen, es könne schwerlich allein aus der Schrift gewonnen sein.

<sup>73</sup> Graß 134ff. Dellling, ThW II 952 weist darauf hin, daß der Targum geändert hat (aus entsprechenden Gründen wie Jes 53?): „Er wird uns lebendig machen in den Tagen



V. 5: ὥφθη ist traditionelles Stichwort<sup>74</sup>. Die Vorstellung ist, daß der Erhöhte jeweils vom Himmel aus erscheint<sup>75</sup>. Die erste Erscheinung, vor Kephas (zum Namen → 1<sub>12</sub>), ist in den Evangelien nicht erzählt und nur an einer Stelle angeführt, Lk 24<sub>34</sub>. Historisch begründete sie die Stellung des Petrus in der Urkirche<sup>76</sup> und wahrscheinlich die Begründung des Kreises der Zwölf. Dieser wird dann durch eine weitere Erscheinung legitimiert<sup>77</sup>. Daß der Kreis erst nach dem Tod Jesu entstand, zeigt schon die Zahl: daß Jesus „den Zwölf“ erschien<sup>78</sup>. Wo sich die Erscheinungen abspielten, ist umstritten<sup>78a</sup>. Am ehesten ist — für alle Erscheinungen, auch die von Paulus hinzugefügten (natürlich außer seinen eigenen) an Jerusalem zu denken<sup>79</sup>. Wie in allen frühen Glaubensformeln fehlt der Ausblick auf die Parusie<sup>80</sup>.

der Tröstung, die künftig kommen werden; am Tag der Auferstehung der Toten wird er uns aufrichten, daß wir leben vor ihm.“ J. Dupont, *Bibl* 40, 1959, 742ff. meint, κατὰ τὰς γραφάς beziehe sich noch eher auf das Datum als auf ἐγγίγνεται. Das Datum stehe immer mit dem Gedanken der Erfüllung der Schrift in Zusammenhang: Lk 23<sub>44-47</sub> 24<sub>41</sub>; Mk 8<sub>31</sub>. Eine Synthese von historischer und dogmatischer Erklärung sucht B. Lindars, *New Testament Apologetic*, 1961, 59ff. Er rechnet damit, daß der Ausdruck auf Jesus selbst zurückgehe, der ihn im Sinne einer kleinen Zeitspanne gebraucht habe (Lk 13<sub>32f.</sub>; Joh 7<sub>33ff.</sub> 16<sub>10ff.</sub>). Die Auferstehung am dritten Tag führte dann dazu, daß man in der Hoseastelle die wörtliche Weissagung fand. Auf Hos 6<sub>2</sub> verweisen auch Wengst a.a.O. 96 und H. K. McArthur, *NTS* 18, 1971/72, 81ff.

<sup>74</sup> Lk 24<sub>34</sub>; Act 9<sub>17</sub> 26<sub>16</sub> 13<sub>31</sub>. Die Erscheinungen vor Paulus sind für Lukas keine „Oster“-Erscheinungen. Zum Eiphaniestil vgl. Mk 9<sub>4</sub> par.; Act 2<sub>3</sub>. Es ist ein wirkliches Sichtbarwerden gemeint (Rengstorf 117ff. gegen W. Michaelis, *ThW V* 326ff. 331ff. 355ff.). Das Element des „Wortes“ liegt darin, daß die Erscheinung den Betroffenen sofort zum „Zeugen“ macht und in die Verkündigung treibt. Das schlägt sich einerseits in den Berichten vom Missionsbefehl nieder (Mt 28<sub>10ff.</sub>; Lk 24<sub>44ff.</sub>; Act 1<sub>8</sub>, vgl. 10<sub>42</sub>), andererseits in kerygmatischen Formulierungen wie Tit 1<sub>3</sub>: Gott offenbarte τὸν λόγον αὐτοῦ ἐν κηρύγματι.

<sup>75</sup> Michaelis, *Erscheinungen* 103ff. 108ff.

<sup>76</sup> Zu dieser Stellung: H. Strathmann, *ZSTh* 20, 1943, 223ff.; O. Cullmann, *Petrus*, 1960, 35ff. E. Dinkler, *ThR NF* 25, 1959, 196f.: Erst auf Grund dieser Erscheinung bekommt Simon (Lk 24<sub>34</sub>) den Beinamen „Kephas“, der sich dann auch in der Formulierung ὥφθη Κηφᾶ niederschlägt. <sup>77</sup> Ph. Vielhauer, *Aufsätze zum NT*, 1965, 68ff.

<sup>78</sup> οὐ δώδεκα findet sich bei Paulus nur hier. Natürlich muß gefragt werden, wie ein Kreis von ausgerechnet zwölf Personen zusammenkam. Wenn man bezweifelt, daß dieser Kreis schon von Jesus gesammelt wurde, muß er von Petrus auf Grund seiner Vision gegründet worden sein. Darin enthüllt sich ein Kirchengedanke: Die Gläubigen bilden das eschatologische Israel. Die Vision bestätigte dann dem Kreis seine Rolle und damit dem Petrus sein Kirchenverständnis. Anders B. Rigaux, *Die „Zwölf“ in Geschichte und Kerygma*, in: *Der historische Jesus und der sog. kerygmatische Christus*, 1960, 468ff.

<sup>78a</sup> B. Steinseifer, *ZNW* 62, 1971, 232ff.

<sup>79</sup> Siehe Graß 120ff. Die Osterberichte der Evangelien kennen keine „Flucht der Jünger nach Galiläa“ (und keine daraus zu postulierende Rückwanderung nach Jerusalem). Die Erscheinung vor den Fünfhundert wird auch von K. Holl, *Aufs. II* 46 in Jerusalem angesetzt (er identifiziert sie ja mit Pfingsten); vgl. auch Kümmel 8. Wie immer man über den historischen Ort der Erscheinungen urteilt: 1Kor 15 weist auf Jerusalem.

<sup>80</sup> Diese hat einen anderen „Sitz im Leben“. Sie ist nicht Inhalt des „Glaubens“. Dieser bezieht sich auf das geschehene Heilswerk und ist dadurch definiert. Die Parusie

V. 6: Die Konstruktion wechselt; die Serie der  $\delta\tau\iota$  wird nicht fortgesetzt. Der Wechsel erklärt sich am einfachsten durch die Annahme, daß die Formel zu Ende ist und daß Paulus nun ihre Daten ergänzt. Der Sinn dieses Zusatzes scheint auf den ersten Blick klar zu sein: Durch sie schafft Paulus eine eindrucksvolle Reihe von Zeugen und damit einen Beweis für die Auferstehung Jesu<sup>81</sup>. Andererseits fragt man sich, wozu dieser Aufwand dienen soll, wenn in Korinth die Auferstehung Jesu gar nicht angezweifelt wird<sup>82</sup>. Sieht man den Sinn im Beweis der Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu, so entsteht eine gewisse Diskrepanz zwischen V. 3-11 und V. 12ff.<sup>83</sup>. So sicher für Paulus die Auferstehung ein historisches Faktum ist, so muß doch gefragt werden, ob die Argumentation in Kap. 15 nicht als einheitlich verstanden werden kann<sup>84</sup>. Einen Anhalt bietet die zusätzliche Bemerkung zur nächsten Erscheinung: vor über 500 Brüdern „auf einmal“<sup>85</sup>. Sie ist nur hier erwähnt. In dem Zusatz wird der Sinn der Anführung dieser Vision sichtbar: Der Ton liegt offenbar nicht darauf, daß noch die meisten leben<sup>86</sup>, sondern daß einige bereits gestorben sind<sup>87</sup>. Zugleich wird die Intention verstärkt, durch die Aufzählung der Zeugen die Auferstehung in der zeitlichen Distanz von der Gegenwart zu halten und dadurch eine direkte Aneignung derselben unmöglich zu machen. Das entspricht der Konsequenz, mit der unsere Auferstehung in der Zukunft gehalten wird: Wir leben jetzt in der Zwischenzeit zwischen Jesu Auferstehung und Parusie. Und durch den Hinweis, daß selbst Auferstehungszeugen gestorben sind, begründet Paulus vorgreifend die These, daß die Gläubigen, die in diesem Zeitraum sterben, in das Leben gelangen<sup>88</sup>.

---

wird erwartet. Auch in der synoptischen Tradition sind die Weissagung von Leiden und Auferstehung und die Parusieweissagungen ursprünglich getrennt, s. Vielhauer a.a.O.

<sup>81</sup> Lietzmann: Der historische Zeugenbefund „sichert die Auferstehung Christi als historisch gegebene und theologisch zu würdigende Tatsache“.

<sup>82</sup> Und man weiß in Korinth von Petrus (112), den Brüdern Jesu und den Aposteln (96).

<sup>83</sup> Bultmann, GuV I 54f. erklärt, Paulus gerate durch seine historische Apologetik in Widerspruch mit sich selbst.

<sup>84</sup> Mit Bartsch, Brakemeier.

<sup>85</sup> E. v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten, 1903; K. Holl, Aufs. II 47 Anm. 1 identifizieren sie mit Pfingsten; so auch S. M. Gilmour, JBL 80, 1961, 248ff.; 81, 1962, 62ff. Dagegen C. F. Sleeper, JBL 84, 1965, 389ff.

<sup>86</sup> Das kann auch in Korinth als bekannt vorausgesetzt werden.

<sup>87</sup> Bartsch, Brakemeier 31 Anm. 148.  $\chi\omicron\iota\mu\alpha\sigma\theta\alpha\iota$ : → 729 1130.

<sup>88</sup> Brakemeier. Etwas anders Bartsch: Paulus kämpft gegen die in Korinth herrschende Überzeugung, daß man durch den Glauben an die Erscheinungen die Unsterblichkeit erlangt. Es ist richtig, daß die Korinther meinen, direkten Zugang zum Erhöhten — ohne das Medium der Predigt vom Kreuz — zu besitzen. Aber wie sie sich diesen genau vorstellen, ist aus dem Text nicht zu erheben.

Ob die Serie der Partikeln (εἶτα — ἔπειτα<sup>89</sup> usw.) zeitlichen oder logischen Sinn hat, ist keine sehr wesentliche Frage. Für zeitliche Bedeutung kann man anführen, daß die zuletzt angeführte Erscheinung — vor Paulus — in der Tat nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich die letzte ist, als der endgültige Abschluß der Erscheinungen. Und im ursprünglichen Sinn der Formel ist die erste Erscheinung — vor Kephas — die konstituierende. Aber im Innern der Aufzählung scheint — im Sinn des Paulus — die Reihenfolge nicht wesentlich zu sein<sup>90</sup>. P. v. d. Osten-Sacken fragt<sup>90a</sup>, warum Paulus die Zeugenreihe fortsetze. Der Abschnitt müsse noch einem anderen Zweck dienen als der Vergewisserung der gemeinsamen Tradition. Er sei mehr in sich selbst begründet als auf das Folgende bezogen. ἔκτρομα ist nicht Schimpfwort der Gegner, sondern Selbstbezeichnung des Paulus (vgl. σκύβαλα im Phil). Der Hinweis des Paulus auf seine Vergangenheit (vgl. Gal 1<sup>18f.</sup>; Phil 3<sup>4f.</sup>) ist „ein positives Zeugnis-Moment für die Nicht-Menschlichkeit seines Evangeliums“<sup>90b</sup>. Spielte man in Korinth die Glaubensformel, die nur Kephas und die Zwölf nennt, gegen den Apostolat des Paulus aus?

Die Fortsetzung der Zeugenreihe will nicht die Wirklichkeit der Auferstehung Christi beweisen, sondern, daß Christus nach jenem ersten auch anderen erschienen ist, sogar ihm, dem Verfolger. Damit beansprucht Paulus die Gültigkeit seiner Auslegung dieses Evangeliums.

V. 7: Jakobus ist natürlich der Bruder Jesu (Gal 1<sup>19</sup>). Auch seine Stellung in der Kirche wurde durch „seine“ Erscheinung begründet<sup>91</sup>. „Darauf allen Aposteln“: Das klingt, als sei der Kreis der Apostel ge-

<sup>89</sup> εἶτα-ἔπειτα lieben die asyndetische Aufreihung; Bl-Debr 459a.

<sup>90</sup> Bammel, Bartsch: Der Sinn kann nicht chronologisch sein; denn Paulus kann nicht gemeint haben, daß die Erscheinung vor Jakobus später geschah als die vor den 500 Brüdern. — Warum nicht? — Marxsen 94ff. will durch eine neue Fragestellung weiterkommen: „... daß der Ausgangspunkt für die Formulierung unserer Formel nicht beim Geschehen liegt, sondern bei den Gruppen, die in der Gemeinde (später) da sind...“ (95). Diese sollen dadurch zur Einheit zusammengeschlossen werden, daß sie je auf eine Erscheinung des Auferstandenen zurückgeführt werden.

<sup>90a</sup> P. v. d. Osten-Sacken, ZNW 64, 1973, 245ff.

<sup>90b</sup> J. Blank, Paulus und Jesus, 1968, 222.

<sup>91</sup> Zur These, daß auch diese ursprünglich als eine erste Erscheinung gegolten habe und aus einer selbständigen Formel stamme, s. o. Auch diese Erscheinung ist im kanonischen Schrifttum sonst nicht aufbewahrt worden, wohl aber im Hebräerevangelium Fr. 21 Klostermann; Hennecke-Schneemelcher I 108 Nr. 7. Sie spiegelt sich EvThom 12: „Es sprachen die Jünger zu Jesus: Wir wissen, daß du von uns gehen wirst. Wer ist es, der über uns groß sein wird? Jesus sprach zu ihnen: Am Ort, wohin ihr gekommen seid, werdet ihr zu Jakobus, dem Gerechten, gehen, dessentwegen der Himmel und die Erde geworden sind.“

Ob Jakobus von Paulus Gal 1<sup>19</sup> als Apostel bezeichnet wird, ist umstritten; W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 1961, 54; G. Klein, Die zwölf Apostel 46 Anm. 190; → 9s. Diese Vision wird vielfach als Bekehrung des Jakobus aufgefaßt. Dagegen ist Graß 101 mit Recht skeptisch.

schlossen und nicht identisch mit dem Kreis der Zwölf<sup>92</sup>. Wer ist Apostel<sup>93</sup>? Wichtig ist, daß alle Apostel den auferstandenen Christus sahen. Das ist also für den Begriff des Apostels bestimmend. Wenn an eine einmalige Vision vor allen gedacht ist, war Paulus natürlich nicht dabei. Aber er ist ja der Nachzügler.

V. 8: Seine eigene Vision ist offenbar als der endgültige Abschluß der Erscheinungen des Auferstandenen gemeint<sup>94</sup>. In seltsamem Kontrast zu dieser Stellung des Paulus als des letzten steht seine Selbstbezeichnung als *ἐκτρωμα*. Denn dieses Wort bedeutet die Frühgeburt, Fehlgeburt<sup>95</sup>. Es ist nicht zu erkennen, ob Paulus sich als Totgeburt oder als Mißgeburt<sup>96</sup> bezeichnet. Man wird diese Alternative gar nicht stellen dürfen. Möglicherweise schweben ihm Stellen des Alten Testaments vor<sup>97</sup>. Der Sinn erhellt aus V. 9-11.

<sup>92</sup> Ob man die Formulierung für paulinisch hält oder annimmt, daß in V. 7b eine Tradition erscheint (so G. Klein).

<sup>93</sup> Harnack: Die Zwölf. Diese These ist möglich, wenn man parallele Formeln mit verschiedener Formulierung annimmt. Holl, Aufs. II 48: Die Zwölf und Jakobus, nicht aber die Missionare; denn diese bilden eine offene Gruppe. Lietzmann: Ein über den Kreis der Zwölf hinausreichender, aber eng begrenzter Kreis von Jüngern Jesu. G. Klein 41: Die Formulierung ist von einer Tradition beeinflusst. Stammt der Ausdruck von Paulus, müßte man annehmen, dieser stelle sich vor, daß alle Apostel einmal versammelt waren, oder aber, daß es sich um viele einzelne Visionen handele, wogegen der Ausdruck spricht. Schmithals 66ff.: Es liegt keine Tradition vor, und es fehlt hier ein *ἐφ' ἑαυτῶν*; es handelt sich also um eine Mehrzahl von Visionen. Mit dieser Erklärung hebt Schmithals freilich die von ihm festgehaltene chronologische Ordnung auf. Überscharfsinnig ist auch seine Erklärung (69), wenn *οἱ ἀπόστολοι πάντες* wirklich alle Apostel meine, seien Petrus und Jakobus aus diesem Kreis ausgeschlossen, weil sie ihre Vision schon vorher hatten. <sup>94</sup> H. v. Campenhausen 19; Graß 105.

<sup>95</sup> Lietzmann: tertium comparationis ist das Anormale einer solchen Geburt und die Unreife des Geborenen im Vergleich mit den anderen Söhnen. J. Schneider, ThW II 463ff. nimmt mit Harnack an, daß Paulus ein Schimpfwort der Gegner aufnehme; vgl. A. Fridrichsen, Paulus abortivus, Symb. philol. O. A. Danielsson dedic. 1932, 79ff.: Paulus sei eine Fehlgeburt der *ἀναγέννησις*, ein mißratener Christ. Paulus nehme diesen Vorwurf auf und beziehe ihn auf sein vorchristliches Leben. — Eine unwahrscheinliche Konstruktion. G. Björck, Nochmals Paulus abortivus, CN 3, 1939, 3ff.: *ἐκτρωμα* kann als Schimpfwort bedeuten: das Scheusal von Geburt an. Es muß nicht auf die Art und Weise, wie Paulus Christ wurde, gedeutet werden. J. Munck, Paulus tamquam abortivus, NT Essays (In Mem. of T. W. Manson), 1959, 181ff. stimmt Björck hinsichtlich der Bedeutung des Artikels vor *ἐκτρωμα* zu: wie in *ἡμεῖς οἱ Ἕλληνες*, also: „Er offenbarte sich mir als einem *ἐκτρωμα*“; s. Bl-Debr 433A: *τῷ ὡσπερ ἐκτρώματι ὄντι*. Die von Björck angenommene Bedeutung „Scheusal“ ist erst spät und nicht volkstümlich. So sieht Munck nur zwei Möglichkeiten: 1. Wenn man auf V. 9 vorausblickt, kann man deuten: Paulus ist der elendeste der Menschen, nur mit einem totgeborenen Kind zu vergleichen; dann liegt eine Erinnerung an das AT vor: Hi 318; Pred 6s. 2. „something embryonic that needs to be formed“ (190); vgl. Severian von Gabala (Staab 272): *τὰ ἐκβαλλόμενα βρέφη πρὶν ἢ μορφωθῆναι ἐν τῇ γαστρὶ ἐκτρώματα καλεῖται*. Also: Paulus war noch durch das Gesetz geformt, noch nicht durch Christus. — Diese Deutung dürfte mehr im Text finden, als er enthält. <sup>96</sup> Siehe o. (Björck).

<sup>97</sup> Bes. Num 1218: *μὴ γένηται ὡσεὶ Ἰσὺν θανάτω, ὡσεὶ ἐκτρωμα ἐκπορευόμενον ἐκ μήτρας μητρὸς*.

V. 9: Auch in V. 9-11 herrscht die Tendenz, die Auferstehung Jesu als vergangenes Ereignis festzustellen. Die Gegenwart ist nicht die Zeit, in der man direkten Zugang zum Auferstandenen hat, sondern ist die Zeit der Gnade, die *sub specie contrarii* erscheint.

Da das Credo von Anfang an Zeugen der Auferstehung anführt, kann Paulus sich selbst in das von ihm erweiterte Credo einfügen<sup>98</sup>. Aus der Reihenfolge der Visionen zog er schon in V. 8 andeutungsweise die Konsequenz. Diese entfaltet er jetzt: Menschlich gesehen ist er der letzte, d. h. geringste Apostel. Aber das beeinträchtigt nicht die Gültigkeit seiner Stellung<sup>99</sup>. Denn diese beruht auf einer absoluten Größe, der Gnade, und wird sichtbar in seiner Leistung. Psychologische Kategorien erklären diese Doppelheit nicht genügend<sup>100</sup>. Denn es handelt sich hier nicht um ein unberechenbares Schwanken von persönlichen Stimmungen, zwischen Selbst-Hochschätzung und Selbst-Demütigung, sondern um einen rational erfassbaren Sachverhalt: Seine Autorität ist die „seinige“ im dialektischen Sinn. Er kann sie nicht für sich selbst ausbeuten. Er hat sie nur als Diener (3s). Gerade darum ist sie nur durch seinen Auftrag, nicht durch eine menschliche Konkurrenz begrenzt. Denn in ihr erscheint die Autorität des Herrn selbst<sup>101</sup>. Sein Verzicht auf Ruhm ist nichts anderes als das konkrete Verständnis der Gnade, die am Kreuz als Tat Gottes erschien<sup>102</sup>.

Seine Stellung wird durch ἐγὼ γάρ wuchtig herausgehoben. Wieweit steckt darin aktuelle Polemik? Weiß meint, *ικανός* könnte ein Stichwort der Gegner sein, da man eher ἄξιος erwarte. In der Tat ist die *ικανότης* des Paulus das Thema des 2Kor, freilich offenbar in einer neuen Situation (2Kor 2<sup>16</sup> 3<sup>5f.</sup>). Der stark formulierte Relativsatz spricht natürlich nicht den Verzicht auf die Apostelwürde aus, sondern sagt dasselbe wie

<sup>98</sup> Munck: Die älteste Exegese von *ἐκτρωμα* ist Eph 3<sup>8</sup> ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ, vgl. weiter 1Tim 1<sup>18</sup>; IgnRöm 9<sup>2</sup>. T. Boman, Paulus abortivus, StTh 18, 1964, 46ff.: Paulus, der Kleine (paulus), wird in Korinth als „Zwerg“ bezeichnet. Paulus nimmt das spielend auf: Ja, ich bin der kleinste der Apostel; s. noch T. Boman, Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde, 1967, 236ff.

<sup>99</sup> Er ist „berufen“ → 1<sup>1</sup>; Gal 1<sup>1</sup>; die Konsequenzen für die Gültigkeit seines Evangeliums: Gal 1<sup>11f.</sup> 1<sup>8f.</sup>

<sup>100</sup> Etwa: Es handle sich um seelische Spannungen. Ebenso ist die religionspsychologische Erklärung durch Hinweis auf die Spaltung des Selbstbewußtseins des Gnostikers ungenügend. Lietzmann: „Packend ist der Übergang aus diesem Ausdruck der tiefsten Demut zu dem stolzen *καυχᾶσθαι ἐν Χριστῷ*.“ — Damit ist nichts erklärt.

<sup>101</sup> Autorität und „Eignung“: 2Kor 2<sup>14-17</sup>; das Kriterium und die Wirkung der apostolischen Predigt: 2Kor 4<sup>5f.</sup>; davon ist untrennbar die menschliche Niedrigkeit: 2Kor 4<sup>7f.</sup>

<sup>102</sup> Daß psychologische Kategorien nicht ausreichen, zeigt sich daran, daß Paulus seine Nichtigkeit nicht durch Selbstbeobachtung und -darstellung entfaltet. Er macht sich auch nach der negativen Seite nicht zum Gegenstand der Predigt. Auch wo er die Wirkung des Kreuzes an seiner Person illustriert, da steigert er nie seine Nichtigkeit aktiv. Er verweist einfach auf das Schicksal, dem er durch seine Arbeit ausgesetzt ist (2Kor 11<sup>11f.</sup>), und zwar als Apostel, also in Schicksalsgemeinschaft mit den anderen (4<sup>9</sup>).

V. 10 und muß mit diesem zusammen gelesen werden. Gewiß wird hier auch ein Stück der psychischen Veranlagung des Paulus sichtbar. Aber das erschöpft nicht den Inhalt; denn Paulus begründet seine Unwürdigkeit nicht mit seiner Persönlichkeit im allgemeinen, sondern mit seiner konkreten Vergangenheit als Verfolger der „Kirche Gottes“<sup>103</sup>. Dieser Ausdruck scheint für ihn in diesem Sachzusammenhang einigermaßen fest zu sein, vgl. die Parallele Gal 1 13f.<sup>104</sup>. Vor der Folie dieser Vergangenheit hebt sich die Größe der Gnade ab:

V. 10: Die Gnade ist eine absolute Größe<sup>105</sup>. Paulus kann sein Sein nicht zu eigenen Gunsten verbuchen. Aber er ist verantwortlich, daß die Gnade nicht „vergeblich“<sup>106</sup> ist. Gerade darin liegt kein Verdienst<sup>107</sup>. Die Wirkung erscheint sichtbar in seiner Arbeit: περισσότερον wird durch 2Kor 11 21ff. illustriert. Betont ist nicht nur die Mühe, sondern auch der Erfolg. Insofern hat Paulus seinen Ruhm<sup>108</sup>. „Mehr als sie alle“ heißt natürlich nicht: als sie alle zusammen, sondern: als jeder einzelne von ihnen<sup>109</sup>. Und sofort wird der Hinweis auf seine eigene Leistung aufgefangen: Das Subjekt seiner Leistung ist nicht er, sondern die Gnade. Sein Ruhm ist kein Verdienst (→ 9 16).

V. 11: In seiner charakteristischen Ausdrucksweise<sup>110</sup> relativiert Paulus die menschlichen Unterschiede<sup>111</sup> zugunsten der Sache, Verkündigung und Glaube. Damit ist er zu V. 1-3a zurückgekehrt<sup>112</sup>: Er hat das Fundament für die folgenden Darlegungen und unterstreicht die Autorität

<sup>103</sup> Er arbeitet seine Vergangenheit nicht psychologisch auf (durch die Darlegung seiner Reue o. ä.), sondern theologisch — indem er Mission treibt. Zum theologischen Stil der Selbstanalyse s. Phil 3 7-11.

<sup>104</sup> W. Schrage, ZThK 60, 1963, 178ff. zieht daraus die Konsequenz, daß das Wort *ἐκκλησία* von Anfang an das Moment der kritischen Einstellung zum Gesetz enthalte, → 1s.

<sup>105</sup> O. Glombitza, Nov Test 2, 1958, 281ff. vergleicht Ex 3 14: *καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν· ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. καὶ εἶπεν· οὕτως ἔρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ· ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς. Paulus sage: Wo ich nicht aus der Gnade lebe, bin ich nicht, was ich bin. — Hier ist verkannt, daß der Satz gezielt ist.*

<sup>106</sup> *κενός*: V. 8a; 1Thess 2 1; *εἰς κενόν* „umsonst“: Jes 29 6 5; Phil 2 16; 1Thess 3 8. *ἐγενήθη εἰς ἐμέ* „auf mich gerichtet“.

<sup>107</sup> *σὺν ἐμοί* meint natürlich nicht „Synergismus“, sondern heißt: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί*.

<sup>108</sup> Der Ruhm ist eschatologisch; er wird durch einen Spruch Gottes zugeteilt, → 3 13ff.; Phil 2 16.

<sup>109</sup> Ein Hinweis auch auf die äußere Bedeutung der paulinischen Gemeinden in der Kirche.

<sup>110</sup> *εἴτε* — *εἴτε*: 2Kor 5 9; Phil 1 20; 1Thess 5 10.

<sup>111</sup> Es ist nicht nach einer genauen Bestimmung der *ἐκείνοι* zu fragen. Eben das ist der Sinn des Passus.

<sup>112</sup> Weiß findet dieses Zurückklenken gewaltsam. Es ist vielmehr folgerichtig und in der Gedankenführung angelegt. Denn diese will nicht auf Paulus als Persönlichkeit hinaus, sondern auf ihn als Vertreter dieser Sache.

derselben: οὕτως weist ebenso auf das zitierte Credo wie auf dessen Ergänzung durch Paulus zurück. Nochmals ist deutlich, daß Autorität und Inhalt des Credo in Korinth nicht bestritten werden.

12 Wenn aber verkündigt wird, daß Christus aus den Toten<sup>1</sup> auferweckt ist,  
 13 wie so sagen einige bei euch, es gebe keine Totenaufstehung? Wenn es keine  
 14 Totenaufstehung gibt, ist auch Christus nicht auferweckt. Ist Christus nicht  
 auferweckt, dann ist auch unsere Verkündigung leer, leer auch euer Glaube.  
 15 Wir werden auch als falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir gegen Gott be-  
 zeugten, daß er Christus auferweckt hat, den er nicht auferweckt hat, wenn  
 16 anders<sup>2</sup> die Toten nicht auferweckt werden. Denn wenn die Toten nicht auf-  
 17 erweckt werden, ist auch Christus nicht auferweckt. Wenn aber Christus nicht  
 18 auferweckt ist, ist euer Glaube eitel, seid ihr noch in euren Sünden. Also sind  
 19 auch die in Christus Entschlafenen verloren. Wenn wir nur in diesem Leben  
 Hoffnung auf Christus haben, sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen.

20 Nun aber ist Christus aus den Toten auferweckt, als Erstling der Entschlafe-  
 21 nen. Denn da durch einen Menschen der Tod (kam), (kommt) auch durch einen  
 22 Menschen die Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so  
 werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.

23 Jeder aber in seiner eigenen Ordnung: als Erster Christus, dann die Sei-  
 24 nigen bei seiner Ankunft, dann das Ende, wenn er die Herrschaft Gott, dem  
 25 Vater, übergibt, nachdem er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht ver-  
 26 nichtet hat. Denn er muß herrschen, bis er ihm „alle Feinde unter seine Füße  
 27 legt“<sup>3</sup>. Als letzter Feind wird der Tod vernichtet. Denn „alles hat er unter  
 seine Füße unterworfen“. Wenn es aber heißt, daß alles unterworfen  
 28 wurde, so ist klar: alles außer dem, der ihm alles unterworfen hat. Wenn  
 ihm aber alles unterworfen ist, dann wird sich auch der Sohn selbst dem  
 unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.

29 Denn was werden die tun, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote  
 überhaupt nicht auferstehen, was lassen sie sich denn für sie taufen?

30.31 Wozu sind wir denn jede Stunde in Gefahr<sup>4</sup>? Tag für Tag sterbe ich bei  
 meinem Rühmen für euch<sup>5</sup>, Brüder<sup>6</sup>, das ich habe in Christus Jesus, unse-  
 32 rem Herrn. Wenn ich nach Menschenweise<sup>7</sup> in Ephesus mit Tieren kämpfte,

<sup>1</sup> Zum Artikelgebrauch s. die Erklärung; B1-Debr 254a.

<sup>2</sup> Sc. wie sie sagen; B1-Debr 454aA.

<sup>3</sup> ἄχρι οὐ = ἄχρι χρόνου ᾧ; Bauer s. v. ἄχρι. Konj. ohne ἔν (klassisch): B1-Debr 382a; Konj. Aor.: N. Turner, Grammar of NT Greek III, 1963, 111.

<sup>4</sup> Briefstilistischer Plural, vgl. V. 31. τί καί: vgl. V. 28. Rob-Pl nehmen an, καί sei hier nicht, wie in V. 28, intensiv, sondern bedeute „auch“; anders Bauer s. v. τίς.

<sup>5</sup> Oder: „bei meinem Ruhm, den ich mir an euch erworben habe“.νή mit Akkusativ (sc. δμουμου) klass.; im NT nur hier. Gen 42<sup>1st.</sup>: νή την ύλειαν Φαραω. ύμετέραν für gen. obj., vgl. ήν έχω.

<sup>6</sup> Om. P 46 D G Q.

<sup>7</sup> Lietzmann: „wie ein gewöhnlicher Mensch, nicht im Hinblick auf meine göttliche Aufgabe“. Bauer s. v. ἀνθρώπος 1c: „wie ein gewöhnlicher Mensch“; Gegensatz:

was nützt es mir<sup>8</sup>? Wenn die Toten nicht auferstehen, „laßt uns essen und  
 83 trinken, denn morgen sterben wir“<sup>9</sup>. Irrt euch nicht: „Schlechter Umgang  
 84 verdirbt gute Sitten.“ Werdet rechtschaffen<sup>10</sup> nüchtern und sündigt nicht!  
 Denn manche leben in Unkenntnis Gottes. Ich sage es euch zur Beschämung<sup>11</sup>.

Der Gedanke der Auferstehung der Toten stammt aus der persischen Religion. Aus ihr gelangte er ins Judentum, wo er von der Apokalyptik und dem Pharisäismus aufgenommen wurde. Für Jesus und das gesamte Urchristentum ist er selbstverständlich. Das bedeutet freilich nicht, daß er im heidnischen Milieu nicht Zweifeln ausgesetzt war, nicht nur von einem enthusiastischen Spiritualismus aus, sondern auch von der allgemeinen griechischen Zurückhaltung gegenüber einer Jenseitshoffnung aus. Warum werden solche Skeptiker dann Christen? Sie können die christliche Soteriologie (Begehung von sakramentalen Riten, die Anteil am Schicksal des Kultgottes geben) im Sinne der Mysterien verstehen. Deren Wirkung ist als diesseitige gedacht<sup>1</sup>. Unbeschadet des ebenfalls bezeugten Glaubens, daß die Mysterien Unsterblichkeit verleihen<sup>2</sup>, gilt doch, daß man in ihnen in erster Linie das irdische Glück sucht<sup>3</sup>. Sprechend ist in dieser Hinsicht die bekannte Isis-Aretalogie, in der man vergeblich ein Wort über das Weiterleben sucht<sup>4</sup>. Paulus kann sich also sowohl Mysteren vorstellen, die nicht an ein jenseitiges Leben glauben<sup>5</sup>, als auch Christen; es gibt ja auch Juden ohne eine solche Hoffnung.

ein der Auferstehung gewisser Christ. Gegen beides: Weiß. Schlatter: Paulus denkt nicht an einen zum Tierkampf Verurteilten, sondern an den Gladiator; „denn er erwägt, warum er imstande sei, mit eigenem Entschluß und freier Aufopferung dem Tode zu trotzen.“

<sup>8</sup> τὸ ὄφελος: ohne Artikel (τί μοι ὄφελος;) Herm vis III 31; Charito VII 4, 10.

<sup>9</sup> Futurischer Gebrauch des Präsens: Bl-Debr 3231.

<sup>10</sup> δικαίως „wirklich“: J. Jeremias, ZNW 38, 1939, 122; Bauer: „rechtschaffen“.

<sup>11</sup> ἐντροπή: 6s; „Beschämung“: DiodSic XL 5a; Ps 68s.20. Klass.: „Ehrfurcht“, „Achtung“; so JosAnt II 46 XIV 375.

<sup>1</sup> J. Kroll, Gott und Hölle, 1932, 500f.; Rohde, Psyche II 379f.: Die übergroße Zahl der Grabinschriften schweigt von jeder Hoffnung, s. den Befund in W. Peek, Griech. Grabgedichte, 1960. DittSyll 985 (Zulassungsbestimmungen zu einem Mysterium mit Versprechen Z. 46ff.): οἱ θεοὶ τοῖς μ[ὲν ἀκολουθοῦσιν] ἔσονται ἰλαεὺς καὶ δώσουσιν αὐτοῖς ἀεὶ πάντα τάγαθὰ, ὅσα θεοὶ ἀνθρώποις, οὓς φιλοῦσι, [διδόασιν].

<sup>2</sup> Unsterblichkeit als Ergebnis einer Einweihung (in diesem Fall in die Astrologie): VettVal 31,3-5; A.-J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, 1932. Ebd. 143ff.: Unsterblichkeit in Grabepigrammen (Kaibel) mit der Gegenrechnung S. 153ff.; Nilsson II 220f.: Im ganzen sind Ausblicke in das Jenseits äußerst selten. Über Eleusis s. Nilsson I 672ff.; PlatSymp 207d. 208b; Leg 721c.

<sup>3</sup> DiodSic V 49,5f. (Samothrake): διαβεβόηται δ' ἡ τούτων τῶν θεῶν ἐπιφάνεια καὶ παράδοξος ἐν τοῖς κινδύνοις βοήθεια τοῖς ἐπικαλεσαμένοις τῶν μυηθέντων. γίνεσθαι δὲ φασὶ καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους καὶ κατὰ πᾶν βελτίονας ἑαυτῶν τοὺς τῶν μυστηρίων κοινωνήσαντας.

<sup>4</sup> Vgl. noch die Inschrift von Kyme; Nilsson II 353f.

<sup>5</sup> Unbeschadet ihres Totenkults! Nilsson II 349.



Welche Anschauung wird nun in Korinth von „einigen“ wirklich vertreten? Der Satz ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν<sup>6</sup> gibt auf diese Frage nicht so eindeutig Antwort, wie es zunächst scheint. Auf den ersten Blick scheint es sich um die gut griechische Skepsis gegenüber einem Nachleben zu handeln. Danach klingt jedenfalls der Ausdruck<sup>7</sup>. Und man kann nicht einfach behaupten, solche Skepsis sei in einer christlichen Gemeinde ausgeschlossen, s. o. Aber sie paßt nicht zum sonstigen Bild der Gemeinde, das aus dem übrigen Brief zu gewinnen ist, zu dem Enthusiasmus, und nicht zu der Übung der Vikariatstaufe (V. 29). Lietzmann: Die Korinther vertreten die griechische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und bestreiten daher die Auferstehung des Leibes<sup>8</sup>. Aber zu dieser Deutung paßt die Argumentation des Paulus nicht. Er hebt nicht auf die Körperlichkeit der Auferstehung ab<sup>9</sup>. H. v. Soden: Die Korinther sind auch in der Eschatologie Enthusiasten. Sie nehmen „im Geist“ die Auferstehung vorweg und lehren, wie die 2Tim 2:18 bekämpften Irrlehrer: ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Dazu paßt 4:8 und die gesamte Auseinandersetzung des Briefes<sup>10</sup>, freilich nicht der Wortlaut von V. 19 und 32. Diesem will Bultmann durch die Annahme gerecht werden, die Korinther hätten in der Tat eine gnostisierende Anschauung vertreten; aber Paulus habe sie dahin mißverstanden, sie lehrten, mit dem Tod sei alles aus<sup>10a</sup>. Nimmt man

<sup>6</sup> Plat Phaed 71c: εἴπερ ἔστι τὸ ἀναβιώσκεισθαι.

<sup>7</sup> Einen ganz anderen Sinn hat die nur formal ähnliche Stelle Aeschyl Eum 648f.: ἀνδρὸς δ' ἐπειδὴν αἰμ' ἀνασπάσῃ κόνις ἀπαξ θανόντος, οὐτις ἔστ' ἀνάστασις.

<sup>8</sup> Wie befremdlich den Griechen die Lehre von der Auferstehung erschien, skizziert Lukas Act 17:32. Justin Dial 80: Es gibt „sogenannte Christen“, οἱ καὶ λέγουσι μὴ εἶναι νεκρῶν ἀνάστασιν, ἀλλὰ ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν. Festugière, L'idéal 143ff. L. Cerfaux, Le christ... 63 Anm. 1 bemerkt mehr elegant als exakt: Die Korinther zweifeln nicht daran, daß Gott einen Leichnam erwecken kann; aber als Griechen fragen sie: wozu?

<sup>9</sup> J. Schniewind, Die Leugnung der Auferstehung in Korinth, Nachgel. Reden u. Aufs., 1952, 110ff. wendet ein, einer solchen Position gegenüber wären V. 24-28 als Argument sinnlos.

<sup>10</sup> H. v. Soden 23 Anm. 1. J. Schniewind a. a. O. meint, aus der Argumentation des Paulus die korinthische Position weitgehend rekonstruieren zu können: Man habe in Korinth die Eschatologie des Paulus im Sinn von 2Thess 2:1 („Der Tag des Herrn ist da“) mißverstanden. Bartsch modifiziert das: Nicht die Leiblichkeit der Auferstehung werde bestritten, sondern die Unterschiedlichkeit der Leiblichkeit (vgl. V. 35ff.). Und die Korinther meinen, ohne Tod bzw. Verwandlung in das neue Dasein einzutreten. Paulus wolle nicht die Leiblichkeit der Auferstehung beweisen, sondern die Notwendigkeit des Durchgangs durch den Tod. — Aber so viel wissen wir über die korinthischen Meinungen nicht.

Übrigens eigneten sich später Gnostiker das Wort „Auferstehung“ an; Iren I 23s; Act Joh 98; Ev Phil 63; der Brief an Rheginos, s. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, De resurrectione (epistula ad Rheginum), 1963; dazu H.-M. Schenke, in: KoptologStudien in der DDR, Wiss. Zeitschr. der Martin-Luther-Universität, 1965, Sonderheft, 124ff.

<sup>10a</sup> Im 2Kor (5:1ff.) sei er dann besser informiert. Dann kann man dort die korinthische Lehre erschließen. Dort klingen dualistische Gedanken an. Aber mit der Rekonstruktion ist auch dort Vorsicht geboten, weil sie Paulus als seine eigenen vorträgt.

ein Mißverständnis an, dann kann man allerdings aus Kap. 15 keine Schlüsse auf die Eschatologie „einiger“ schließen, sondern muß diese aus dem übrigen Brief erheben, und zwar mit Vorsicht, da Paulus diese Lehre ja nicht der Gemeinde zuschreibt, sondern offenbar nur einer kleinen Gruppe.

Immer noch zu beachten ist die These von A. Schweitzer, daß die Korinther jene „ultra-konservative“ Eschatologie vertreten, mit der sich Paulus im 1Thess auseinandersetzen muß: daß nur die das Heil gewinnen, die bei der Parusie noch leben<sup>11</sup>. Aber dazu paßt wieder die Vikariats-taufe nicht. Man kann aber Schweitzers These dahin modifizieren, daß Paulus meint, diese Lehre sei in Korinth eingedrungen. Ohne die Annahme eines gewissen Mißverständnisses seitens des Paulus kommt man kaum aus. Dann hat aber die Annahme viel für sich, daß er sich gegen Leute wendet, die — nach seiner Ansicht — nur an eine Verwandlung der Lebenden bei der Parusie glauben, nicht aber an eine Auferweckung der Toten. Dahin zielten bereits Bemerkungen in V. 8-11.

Der erste Gang der Beweisführung<sup>11a</sup> umfaßt V. 12-19: Christologie und Auferstehung, bzw.: Credo und Hoffnung<sup>12</sup>. V. 12 knüpft

Auch Schmithals nimmt ein Mißverständnis des Paulus an. Er beschreibt die korinthische Lehre als gnostischen Dualismus, vgl. V. 46: Das Pneumatische ist älter als das Psychische. Die *σάρξ* ist nicht nur vergänglich, sondern verächtlich. Und der Gnostiker hat keine Hoffnung mehr nötig. In diesem Sinn wird die Parole formuliert: *ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν*. Das entspricht auch der Verwerfung der *σάρξ* Christi (12a). — Aber die Gegner wenden sich nicht gegen die *σάρξ* Christi und bestreiten nicht seine Auferstehung, und nicht die Auferstehung überhaupt, sondern die Auferstehung „der Toten“ (E. Güttgemanns, *Der leidende Apostel und sein Herr*, 1966, 67f.). Sie gewinnen ihre Heilslehre nicht aus kosmologischer Gnosis, sondern als Konsequenz ihrer enthusiastischen Verbundenheit mit dem erhöhten Christus. — Gegen Annahme eines Mißverständnisses: J. H. Wilson, ZNW 59, 1968, 90ff.

<sup>11</sup> Die Mystik des Apostels Paulus, 1954, 94. Dazu würde der Sakramentalismus gut passen: Man flößt sich Lebenskräfte ein. Schweitzers These ist aufgenommen von Güttgemanns 74ff. (unter der Voraussetzung, daß Paulus die Lage in Korinth exakt kennt).

<sup>11a</sup> Zum Folgenden s. Gerda Storck, *Eschatologie bei Paulus*, Diss. Göttingen 1980, 34ff.; da in Korinth Enthusiasmus herrscht, muß Paulus (anders als in 1Thess) die zeitliche Differenz einbringen und zeigen, daß die Auferstehung der Toten das Heil der Lebendigen einschließt (64). Mit der neuen Lage hängt die neue Variante der Vorstellung zusammen, die Verwandlungslehre. Auch die Einführung von Tod und Sünde entspricht (gegenüber 1Thess) der neuen Situation: Bei der früheren Entrückungslehre gibt es keine *ὁρμή* für die Christen. Ein entscheidender Faktor für die neue Lage in Korinth ist der Gedanke vom Reich Christi, das dem Reich Gottes vorgeschaltet wird.

<sup>12</sup> W. Grundmann, *Überlieferung und Eigenaussage im eschatologischen Denken des Paulus*, NTS 8, 1961, 12ff.: Zwei Linien laufen durcheinander, eine zeitlich-eschatologische und eine personal-kommunikative (Christus als corporate personality). Nach dem 1Kor verschwinden die apokalyptischen Bilder. „Auch das Sein zwischen dem Tode und der Zukunft der Parusie wird ihm zu einem ‚mit Christus sein‘ (Phil 1<sup>13</sup>)“ (S. 20). „Nicht die Zukünftigkeit verschwindet, aber sie wird nicht mehr in apokalyptischer

nochmals ausdrücklich an das Zitat an und deutet dabei auf das zu Beweisende voraus, indem er ergänzt: „ἐκ νεκρῶν“ ἐγήγερται<sup>13</sup>. Der christologische Charakter des Beweises hat zur Folge, daß nur von den gestorbenen Christen gehandelt werden kann, nicht von den Toten überhaupt<sup>14</sup>. Das Credo bietet nicht allgemeine, weltanschauliche Thesen, sondern bestimmt die Existenz der Glaubenden und erschließt die Hoffnung<sup>15</sup>. Das ergibt sich aus seinem Inhalt als solchem<sup>16</sup>. Danach ist die Logik angelegt (in Anknüpfung an V. 11): εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται . . . „Christus“ ist durch den Verweis auf das Credo definiert. Die Verkündigung seiner Auferstehung ist nicht ein Zusatz zu einer sonstigen Christusverkündigung, sondern ist mit dieser identisch. Der Glaube ist unteil-

Weise periodisierend ausgesagt“ (S. 20f.). — Aber mit der Behauptung von Entwicklungen sollte man bei der unsicheren Chronologie der Briefe (Phil.: Ephesus? Cäsarea? Rom?) ebenso vorsichtig sein wie mit Schlüssen e silentio, nämlich dem Fehlen eines Themas in einem Brief. Und die vorgeschlagenen Kategorien sind dem paulinischen Befund nicht gemäß. Zu V. 11ff.: P. Hoffmann, Die Toten in Christus, 1966, 239ff.

<sup>13</sup> Der Ausdruck „ἐκ (τῶν) νεκρῶν“ ist fest; s. Bauer s. v. νεκρός; P. Hoffmann, a.a.O. 180ff. Die νεκροί sind die Gesamtheit der Toten, nicht nur als Zahl, sondern auch als Bereich: die Totenwelt. Von daher versteht sich der Ausdruck; vgl. Mt 14: „ἀπό“. Zur Formulierung vgl. noch Phlegon (FGH 257 Fr. 36,3,3): ἀνάστη ὁ Βούπλαγος ἐκ νεκρῶν . . .

Güttgemanns 74f.: Die Pointe in V. 11a liegt in der „christologischen Differenz“: Christus ist auferstanden, sc. nicht wir. Damit trifft Paulus die korinthische Auffassung. — Aber der (griechische) Wortlaut und seine Intention sind klar: Christus wird — wahrheitsgemäß — als auferstanden verkündigt. Damit ist die künftige Auferstehung der Toten gesetzt.

Kümmel z. St.: „An dieser Gebundenheit des Glaubens an ein in der Geschichte fixierbares, aber doch in seinem eigentlichen Wesen geschichtlich nicht faßbares Ereignis, eben die Auferweckung des Gekreuzigten, zeigt sich die Torheit der Kreuzesbotschaft in ihrer ganzen Anstößigkeit.“ — Mit dieser Erklärung ist der Tenor des Kap. 15 verschoben. Dessen Problematik ist z. T. eben dadurch gegeben, daß von Kreuz und σκάνδαλον nicht die Rede ist, sondern daß Zweifel beseitigt werden sollen. Das apokalyptische Weltbild mag für Griechen anstößig sein, die Grenzlage zwischen Geschichte und Übergeschichte für die moderne Vernunft; aber ein σκάνδαλον im Sinne des Paulus ist nochmals etwas anderes.

<sup>14</sup> Die Nichtchristen kommen nicht nur faktisch nicht in das Blickfeld, sondern aus theologischer Konsequenz. Über sie kann aus dem Credo, aus Christus, keine positive Behauptung gewonnen werden. Die Übung der Vikariatstaufe bestätigt diese Regel. Übrigens sieht man, daß für Paulus „Auferweckung“ und „Auferstehung“ synonym sind.

<sup>15</sup> Das Kapitel ist ein Kommentar über πίστις und ἐλπίς.

<sup>16</sup> J. Jeremias, Abba 303f.: Paulus unterscheide konsequent zwischen νεκροί (ohne Artikel, 12. 13. 16. 20. 21. 29 b. 32) und οἱ νεκροί (29 a. 35. 42. 52). νεκροί seien die Toten überhaupt, οἱ νεκροί die verstorbenen Christen. Der Wechsel in V. 29 sei bewußt. — Vielmehr sind die Sätze mit νεκροί die allgemeinen, die feststellen: „Es gibt Totenaufstehung.“ Dazu kommen die Sätze über „die Toten“. Der Artikelgebrauch ist derselbe wie im Deutschen. Zu νεκροί ohne Artikel in der Bedeutung „die Toten“ vgl. Thuk IV 14,5 V 10,12; Lucian VerHist I 39. Der Ausdruck ἀνάστασις νεκρῶν erklärt sich aus ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν; Act 17<sup>32</sup>; Röm 14; τῶν νεκρῶν: Mt 22<sup>31</sup>. Bl-Debr 254<sup>2</sup> A: „I C 15<sup>12.16.20.32</sup> muß der Artikel fehlen, weil es auf den Begriff, nicht auf die Vollzahl ankommt (anders 52).“

bar<sup>16a</sup>. Von daher wird auch die Logik von V. 13 verständlich<sup>16b</sup>. Hier wird vollends deutlich, daß die Korinther die Voraussetzung des Paulus, die Auferstehung Christi, anerkennen. Darauf beruht die Argumentation: *et...*<sup>17</sup>, dann... Das ist nicht formallogische Konsequenzmacherei<sup>18</sup>. Paulus setzt aus theologischen Gründen nicht beim Faktum ein, sondern bei der Verkündigung und dem Glauben. Die Auferstehung ist keine isolierbare Tatsache. Auch wenn Paulus betonte, daß sie in der Vergangenheit liegt und von der unsrigen geschieden ist, so ist sie doch als solche auf uns gerichtet.

V. 14: So kann Paulus die Konsequenz ausziehen: Wer die eigene Auferstehung bestreitet, hebt die Voraussetzung seiner eigenen Existenz<sup>19</sup> auf: das Kerygma und damit den Glauben. Die Auferstehung Christi kann nicht isoliert werden<sup>20</sup>. Sie ist erst dann geglaubt, wenn sie als

<sup>16a</sup> Beispiele für weitere Erklärungsversuche von V. 12: B. Spörlein, Die Leugnung der Auferstehung, 1971: Die Gegner sind nicht Enthusiasten oder Gnostiker, sondern binden die eschatologische Hoffnung an das leibliche Erleben der Parusie. L. Schottroff 154ff. sieht, daß die Formulierung von V. 12 keine sichere Bestimmung der gegnerischen Position ermöglicht. Sie schließt aus V. 22f., daß die Gegner eine dualistische, gnostische Anthropologie haben und also nicht eine Auferstehung des ganzen Menschen annehmen. Auch J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, 1976, neigt zur „spiritualen“ Deutung von V. 12. Sandelin: Die Leugnung der Auferstehung kann Ausdruck der Denkweise von Sap 31; 4Makk 1712; Philo OpifMund 135 sein. Die Gegner sehen in Christus einen getöteten Gerechten und Weisen, dessen Seele in den Himmel aufgenommen wurde. Die eigentliche Erlöserin ist die Weisheit. Dagegen stellt Paulus die Erlöserfunktion des getöteten und auferstandenen Menschen Christus.

Im Vorblick auf den Schlußteil des Kap. mag schon hier auf die Auferstehungsterminologie in der Gnosis hingewiesen werden: Pearson (s. u.); E. H. Pagels, JBL 93, 1974, 276ff.: Naassener und Valentinianer berufen sich auf das Kap.; Iren Haer V 9, 1; EvPhil 104f.; Herakleon; der Rheginusbrief (dazu M. L. Peel, Gnosis und Auferstehung, 1974). Die Auferstehung ist für die Valentinianer eine fundamentale Lehre; sie sehen in Kap. 15 den Höhepunkt des Briefes. Aber sie lehnen natürlich die wörtliche Auslegung ab. Wer die Auferstehung der „Toten“ leugnet, bestreitet, daß die Psychiker zu pneumatischem Leben erweckt werden können.

<sup>16b</sup> J. H. Schütz, NTS 15, 1968/69, 439ff. geht von V. 12f. aus: V. 12-13 ist die Argumentation der Korinther, die Paulus aufnimmt. Für ihre Auffassung berufen sie sich ausgerechnet auf das Credo.

<sup>17</sup> *et* mit realem Ind. in „logischen Beweisführungen des Pls“: Bl-Debr 372ab; vgl. 11e; Röm 810f.

<sup>18</sup> So Weiß. Eine solche würde übrigens nicht durchschlagen. Würde Paulus nur allgemein behaupten, daß die generelle Bestreitung der Auferstehung auch den einzelnen Fall für unmöglich erkläre, könnte man erwidern, Christus sei — als Himmelswesen — eine Ausnahme. Heinrici und Rob-Pl haben recht: Es schwebt bereits hier der kausale Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und derjenigen der Christen vor. Christi Auferstehung ist nicht ein einzelner Fall eines allgemeinen Gesetzes.

<sup>19</sup> Als neue Kreatur! Die Argumentation setzt den Zusammenhang von Heilsgeschehen/Verkündigung/Amt der Verkündigung/Glaube voraus. Kommentar: 2Kor 510-21.

<sup>20</sup> Das wird nachher in der Interpretation Christi als des zweiten Adam gesagt. H. Braun, Ges. Studien, 1962, 198ff.: Wenn die Auferstehung Christi zu einem ein-

Heilsgeschehen erfaßt ist. Paulus kann so den Auferstehungsglauben theologisch erzwingen<sup>21</sup>. Denn man hat den Glauben nur zusammen mit dem Verstehen seiner selbst.

V. 15: Die Argumentation von V. 14 mit dem Kerygma (das ja selbst Faktor des Heils ist) wird am „Zeugen“ fortgeführt: Auch seine Existenz wäre nichtig<sup>22</sup>. Das Wort *ψευδόμαρτυς* löste eine heftige Kontroverse aus. Karl Holl<sup>23</sup> erschloß aus der auffallenden Genitivverbindung *ψευδομάρτυρες τοῦ θεοῦ*, daß es den Ausdruck *μάρτυρες τοῦ θεοῦ* gab: Augenzeugen der Machttat Gottes. Der *ψευδόμαρτυς* wäre danach: der falsche Gotteszeuge<sup>24</sup>. Dagegen wurde, besonders von Philologen, eingewendet, die Bedeutung könne nur sein: falsche Aussagen über Gott machend<sup>25</sup>. Der Streit wird durch den *δτι*-Satz entschieden, in dem Paulus den Begriff erklärt<sup>26</sup>: Er stellt sich gegen Gott und das Zeugnis, das dieser abgelegt haben will; das hat Gott durch die Auferweckung Christi manifestiert<sup>27</sup>. Die Logik entspricht wieder V. 13: *εἴπερ ἄρα* „wenn anders“. *νεκροί* ist trotz des Fehlens des Artikels zu übersetzen: „die Toten“ (s. Anm. 16).

zelen Fall isoliert wird, ist sie nicht mehr Christusgeschehen. Man kann ergänzen: Dann ist sie als erster Fall mit der Auferstehung des Menschen grundsätzlich gleichgesetzt.

<sup>21</sup> Braun: Er appelliert nicht an ihre Glaubenserfahrung, sondern leitet zum Verstehen des Glaubens selbst an.

<sup>22</sup> Auch hier das Argument weder bloß formal noch sentimental: Ihr werdet uns doch nicht für Lügner halten. Was Paulus hier sagt, muß vom theologischen Vollsinn des Zeugnisses und Zeugen her verstanden werden.

<sup>23</sup> Aufsätze II 103ff. 110ff. (vgl. schon 70).

<sup>24</sup> Wie *ψευδόχριστος*, *ψευδαπόστολος*, *ψευδοπροφήτης*.

<sup>25</sup> Bl-Debr 119s. H. Strathmann, ThW IV 519f.: „Ob jemand *μάρτυς* oder *ψευδόμαρτυς* ist, hängt davon ab, ob er die Wahrheit sagt oder nicht.“ Und: „Das Interesse der Bemerkung haftet also am Inhalt des Zeugnisses.“ Einen gewissen Ausgleich sucht H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, 1936 (1964), 28f.:

1. Paulus nennt sich sonst nicht „Zeugen Gottes“. „Der Begriff braucht nicht übernommen zu sein.“

2. Mit Holl ist aber die Bedeutung anzunehmen: der den Titel „Zeuge“ zu Unrecht führt (nicht: Zeuge über Gott, und nicht: der falsche Aussagen macht).

3. Aber Holl legt den Genitiv nicht richtig aus (nämlich als „Eigentums-genitiv“: Zeuge, der zu Gott gehört).

4. Holl und seine Gegner setzen zu Unrecht den griechischen Wahrheitsbegriff voraus. Vielmehr herrscht der vom AT herkommende personale Wahrheitsbegriff. „Denn die Wahrheit, zu der sich der ‚falsche Zeuge‘ hier in Gegensatz stellt, ist keine logische Wahrheit einer Aussage, sondern ‚dasjenige Verhalten, welches eine jeweils bestimmte Erwartung, einen bestimmten Anspruch erfüllt, ein gesetztes Vertrauen rechtfertigt‘ (H. v. Soden, Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit (1927) 13“ [= Urchristentum und Geschichte I, 1951, 9]).

<sup>26</sup> Mit Strathmann, H. v. Campenhausen gegen Holl, der einen geprägten Begriff voraussetzt und erklärt, der *δτι*-Satz biege den ursprünglichen Sinn um.

<sup>27</sup> Letztlich stellt also der falsche Zeuge Gott als Lügner dar. JosAnt VIII 404 u. ö. kennt ein *καταψεύσασθαι τοῦ θεοῦ*; Philo Opif Mund 7; VitMos I 90.

V. 16 erläutert die Logik von V. 15b durch Rückgriff auf V. 13.

V. 17 erläutert V. 14: κενός wird durch μάταιος ersetzt<sup>28</sup>. Daß der Glaube unwirksam ist, wird dahin definiert, daß er uns nicht die Freiheit von den Sünden, also die Rechtfertigung, verschafft, wenn Christus nicht aufgestanden ist<sup>29</sup>. Damit sind alle religiösen Kräfte, die in Korinth wirken, stillschweigend relativiert: Sie reichen nicht über „diese“ Welt hinaus. Der für Paulus ungewöhnliche Plural von ἀμαρτία ist durch V. 8 hervorgerufen.

V. 18 zieht den Schluß auf die bereits Verstorbenen<sup>30</sup>: ἀπόλωντο. Wenn sie nicht von der Sünde befreit sind, bleiben sie dem Tod verfallen. Und das bedeutet für Paulus nicht einfach: Sie sind nicht lebendig, sondern: Sie sind der Macht des Todes (bzw. dem Tod als Macht, als dem letzten Feind) verfallen<sup>31</sup>, „verloren“ im Vollsinn der ἀπώλεια.

V. 19 ist nicht eindeutig: Wie ist μόνον zu beziehen? Sagt Paulus: „wenn wir nur in diesem Leben Hoffnung haben“ oder „wenn wir in diesem Leben nur Hoffnung haben“<sup>32</sup>? Sowohl der Duktus der Stelle als der paulinische Sprachgebrauch von ἐλπίζ/ἐλπίζειν führen auf die erste Deutung; ἐλπίζ ist für Paulus ein positiver Begriff<sup>33</sup>. Der Gedanke eines

<sup>28</sup> μάταιος ist in der hellenistisch-jüdischen Polemik Charakteristikum der „eitlen“, „toten“, „lügnerischen“ Götzen.

<sup>29</sup> Braun 203f.: „Die Streichung Christi als einer besonderen Kategorie macht den Vergebungsglauben und den Lebensversuch unter ihm zu einer immanenten Angelegenheit, d. h. aber zu einer Utopie sowohl im Glauben als im Leben.“ Weiß: Das Argument ist „auf das Gemüt berechnet“. Dagegen stellt Braun mit Recht fest, daß Paulus nicht an die Erlösungserfahrung appelliert, sondern zur Besinnung über die Voraussetzungen des Vergebungsglaubens aufruft: Ist dieser nur ein seelischer Besitz, so ist er Selbsttäuschung; „allein sein im eschatologischen Christusgeschehen begründetes Wesen macht ihn zu dem, was als reine Erfahrung zu sein er vergeblich vorgibt“ (a.a.O. 204).

<sup>30</sup> Zum Ausdruck vgl. 1Thess 4<sup>13ff.</sup>; dort ist — im Blick auf den jetzigen Zustand der Toten — das Part. Perf. gebraucht (wie hier V. 10), hier — im Blick auf ihr Schicksal — das Part. Aor. Zu κοιμάσθαι s. R. E. Bailey, ZNW 55, 1964, 161 (Auseinandersetzung mit O. Michel, ZNW 35, 1936, 285ff. und O. Cullmann); er stellt zutreffend fest, daß der Gedanke der Auferstehung nicht im Wort κοιμάσθαι liegt, das alter griechischer Euphemismus ist, sondern im jeweiligen Kontext. Lietzmann meint, der Ausdruck κοιμάσθαι ἐν Χριστῷ sei cum grano salis gesagt. Denn wenn Christus nicht auferstanden sei, gäbe es auch kein Sein in Christus. Korrekt wäre: Die Entschlafenen sind in der Einbildung, in Christus zu sein. — Nein! Paulus insistiert auf der Tatsache, daß Christus auferstanden ist und daß sie „in Christus entschlafen sind“.

<sup>31</sup> Freilich fehlt ein logischer Ausgleich mit der Erwartung, daß der Tod selbst als die letzte feindliche Macht vernichtet wird.

<sup>32</sup> Weiß (zu ἡλπικότες ἐσμεν): Wenn wir nur Hoffende, d. h. Genarrte sind; ἐσμεν ist nicht Hilfszeitwort, sondern Kopula.

<sup>33</sup> Mit Kümmel. Einen gewissen Kompromiß schließen Bachmann und Allo: μόνον schränke den ganzen Satz ein: Wenn wir nichts anderes sind als Leute, die in diesem Leben auf Christus hoffen. — Aber dann wird man dem Part. Perf. nicht gerecht. Ähnlich wie Kümmel deuten: Héring; H. Riesenfeld in: Studien zum NT und zur Patristik (Festschr. E. Klostermann), 1961, 45 Anm. 2. G, Barth, EvTh 30, 1970, 515 ff.

jenseitigen, „ewigen“ Lebens ist aus der Apokalyptik übernommen<sup>34</sup>; die Ausdrucksweise ist rhetorisch<sup>35</sup>.

Diese Argumentation ist modernen Exegeten peinlich<sup>36</sup>. Bousset wendet ein, man müßte auch ohne solche Hoffnung ein Leben in Treue gegen den Geist Jesu und in Aufopferung führen. Aber Karl Barth stellt zutreffend fest, daß diese (von Bousset entworfene) Situation theoretisch konstruiert sei<sup>37</sup>. Die Konstruktion sehe davon ab, daß wir heute in das Gericht gestellt und durch das Kreuz bestimmt sind. So könnte man reflektieren, wenn das Vorausgehende nicht dastünde. Für Paulus ist die Hoffnung nicht nur ein Ausblick in ein schöneres Jenseits, sondern die Ausarbeitung der Existenz im Diesseits (Röm 5<sup>ss.</sup>!). Und das Sein in der Sünde ist Verzweiflung (nicht: Verzweiflungserlebnis). Paulus argumentiert nicht zeitlos-theoretisch, unter Absehen von der wirklichen Situation, sondern behaftet die Korinther bei ihrem Glauben<sup>38</sup>.

#### V. 20–22: Christus und Adam<sup>38a</sup>

V. 20: Paulus verknüpft den neuen Gedanken<sup>39</sup> durch nochmaligen Rückgriff auf das Credo und interpretiert ἐγγηγεῖται (wieder mit dem Zusatz ἐκ νεκρῶν, wie V. 13): ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων<sup>40</sup>. Für den Sinn ist die Begriffsgeschichte von ἀπαρχή wenig aufschlußreich<sup>41</sup>. Paulus bezeichnet mit diesem Wort die Erstbekehrten einer Gemeinde (bzw. einer Landschaft), die in besonderem Ansehen stehen (16<sup>16</sup>; Röm 16<sup>s</sup>). Er gebraucht es als eschatologischen Terminus: Der Geist ist ἀπαρχή<sup>42</sup>. Hier ist zu-

<sup>34</sup> ApkBar 21<sup>13</sup>: „Denn wenn es nur das Leben gäbe, das jedermann hier hat, so würde nichts bitterer sein als dies.“

<sup>35</sup> ἐλεεινός neben ταλαίπωρος Apk 3<sup>17</sup>.

<sup>36</sup> Siehe Weiß!

<sup>37</sup> Ein Beispiel für die Abstraktheit der idealistischen Ethik -- im Vergleich mit der paulinischen Konkretion und Jeweiligkeit.

<sup>38</sup> Schlatter 407: „Er setzt den Glauben mit seinen Erträgen, mit dem Freispruch von der Schuld und der Gewißheit des ewigen Lebens bei ihnen voraus.“ Das gilt, ob man in V. 13 eine Anspielung auf die in Korinth vertretene Lehre (natürlich wieder: wie sie Paulus versteht) sieht oder nur eine äußerste Konsequenz, die Paulus aus seinen eigenen Überlegungen zieht. Tatsächlich ist es im Sinn des Paulus eine Anspielung auf die korinthische Position. Das ergibt sich aus der Verwandtschaft mit V. 13. V. 19 bestätigt, daß nach seiner Meinung in Korinth jede Hoffnung auf ein Jenseits bestritten wird.

<sup>38a</sup> Zu V. 20–22: E. Schweizer, in: Jesus und Paulus (Festschr. W. Kümmel), 1975, 301 ff.

<sup>39</sup> vgl. δέ! Zur Sache s. MAnt II 11: εἰ δὲ ἦτοι (sc. Götter) οὐκ εἰσὶν ἢ οὐ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπείων, τί μοι ζῆν ἐν κόσμῳ κενῷ θεῶν ἢ προνοίας κενῷ; ἀλλὰ καὶ εἰσὶν καὶ μέλει αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπείων.

<sup>40</sup> Jetzt steht das Perfekt, sinngemäß: im Blick auf das, was sie jetzt sind (vgl. Anm. 30).

<sup>41</sup> Auch nicht die alttestamentliche Bedeutung: die Gott zu weihenden Erstlinge der Tiere, Früchte.

<sup>42</sup> Röm 8<sup>23</sup>; gleichbedeutend ist ἀραβῶν (2Kor 1<sup>23</sup>).

nächst festgestellt, daß Jesus der erste in einer Reihe ist. Aber darin erschöpft sich der Sinn nicht. Das geht schon daraus hervor, daß Paulus — offensichtlich mit Bedacht — nicht sagt: der Erste der Auferstandenen, sondern: der Entschlafenen. Das ist ein Wink in dieselbe Richtung, wie sie schon in V. 8 zu erkennen war. Und die Erklärung des Sinnes von ἀπαρχή in V. 23 zeigt, daß der erste Fall für die anderen konstitutiv ist<sup>43</sup>. Zugleich ist mit ἀπαρχή eine Grenze gegenüber der Schwärmerei gesetzt: Christus ist bisher der einzige<sup>44</sup>.

V. 21 faßt die Adam-Christus-Idee in die Form eines Prinzips<sup>45</sup>. Im Hintergrund steht die Idee der Entsprechung von Urzeit und Endzeit (→ V. 45). Die Bezeichnung Adams und Christi als ἄνθρωπος<sup>46</sup> setzt die Idee des „Urmenschen“ voraus, ebenso das Verständnis des Sündenfalls als der Ursache des Todes<sup>47</sup>. Nun ist aber schon in V. 21 eine Modifikation des mythischen Schemas angedeutet. Dem Schema als solchem würde die Konsequenz entsprechen: Ist der zweite „Mensch“, der Urheber des Lebens, bereits da (bzw. dagewesen), muß auch das Leben da sein. Aber

<sup>43</sup> Vgl. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν Kol 1<sup>18</sup> und den Doppelsinn von ἀρχηγός: der zeitlich Erste, Act 3<sup>15</sup>: τῆς ζωῆς (vgl. 26<sup>23</sup>: πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως) und: der Urheber, Hebr 2<sup>10</sup>: τῆς σωτηρίας.

<sup>44</sup> Diese antischwärmerische Spitze richtet sich sachlich gegen das Ganze der korinthischen Position. Natürlich ist zu fragen, ob man nicht auch schließen muß, daß Paulus die korinthische, schwärmerische Eschatologie also doch richtig durchschaut hat, wenn er hier seinen eschatologischen und christologischen Vorbehalt setzt. Doch ist dieser Schluß nicht zwingend. Dieser Vorbehalt hat bei Paulus grundsätzlichen Charakter. Er erscheint auch an Stellen, an denen keine aktuelle Polemik geführt wird, so in Röm 6. Zur polemischen Intention des Paulus s. L. Schottroff 135: Paulus bestimmt das Verhältnis des salvandus zur Welt antignostisch. „In der Gnosis wird nur der gerettet, der sich auf die Finsternis nicht wirklich eingelassen hat, bei Paulus aber werden die Weltkinder . . . gerettet.“ — „Finsternis“ ist mißverständlich: Es geht nicht um die Rettung eines Verfallenen, sondern um die Rechtfertigung des Sünders. Paulus polemisiert nicht gegen Gnostiker, sondern gegen Enthusiasten.

<sup>45</sup> ἐπειδή: „Es ist anerkannt“; 1<sup>21</sup>; L. Schottroff 115ff.: Anders als in Röm 5 redet Paulus hier ungeschützt mythisch.

<sup>46</sup> Näheres → V. 45-47; E. Brandenburger, Adam und Christus, 1962, 157.

<sup>47</sup> Über die Lehren von den Wirkungen der Sünde in der jüdischen Theologie s. Brandenburger 15ff. Der Sündenfall braucht nicht durch Gen 3 belegt zu werden; möglich ist auch Gen 6 (der Fall der Engel). Der Tod kann von Eva hergeleitet werden: Sir 25<sup>24</sup>. Nicht klar ist das Verhältnis von Sündenverhängnis und Todesverhängnis (4Esr 7<sup>118f.</sup>). Jedenfalls ist der Gedanke des Todesverhängnisses mit dem apokalyptischen Weltbild verknüpft: 4Esr 3<sup>7</sup>; ApkBar 17<sup>3</sup> 23<sup>4</sup> 54<sup>15</sup> 56<sup>4</sup>; daneben findet sich die Anschauung, daß der Tod die individuelle Strafe für die Sünden jedes einzelnen ist, s. Bill III 228f. L. Schottroff 122ff. zutreffend: Diese Anspielung auf den Urmenschen besagt nicht, daß ein fester Urmensch-Mythos zugrunde liegt. Auch der Gedanke der Doppelung des Urmenschen ist variabel. Konstant ist, daß die Verdoppelung des Urmenschen der dualistischen Vermischungstheorie dient: Der salvandus hat nach beiden Seiten Verbindung (Ophilo, Zosimus, Apk Joh). Für die paulinische Deutung des unteren Urmenschen fehlen religionsgeschichtliche Analogien.



diese Konsequenz (die geradlinig zur korinthischen Position führt) wehrt Paulus ab, indem er auf der Christus-Seite nicht einfach vom „Leben“ spricht<sup>48</sup>, sondern von der „Auferstehung“; das entspricht dem Gebrauch des Futurums in V. 22. Eine Distanzierung vom Mythos liegt auch in δι' ἀνθρώπου<sup>49</sup>: Paulus erklärt die Sünde Adams nicht aus einer dahinter liegenden „Ursache“<sup>50</sup>.

V. 22: Adam ist nicht nur der Stammvater der Menschen, sondern der Urmensch. Entsprechendes gilt für Christus als den ἀνθρώπος-Erlöser<sup>51</sup>. Dieser Gedanke ist nicht aus dem biblischen Schöpfungsbericht zu erheben. Er wird aber von Paulus als selbstverständlich eingeführt<sup>52</sup>, ist also von ihm aus der Tradition übernommen. In der Tat ist Adam in der jüdischen Spekulation zum Urmenschen geworden<sup>53</sup>, in dem die ganze Menschheit virtuell enthalten ist<sup>54</sup>. Der Tod breitet sich von ihm aus, weil die ganze Menschheit in ihm enthalten ist<sup>55</sup>. Doch genügt dieser Gedanke der „korporativen Persönlichkeit“ noch nicht zur Erklärung der Adam-Christus-Typologie. Der Gedanke des Urmenschen greift über diese hinaus, und überhaupt weist die jüdische Deutung Adams als des Urmenschen in einen weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang<sup>56</sup>:

<sup>48</sup> Also: „... καὶ δι' ἀνθρώπου ζωή.“ Vgl. die analoge Umbiegung Röm 64. 6.

<sup>49</sup> Nicht in der Präposition διὰ als solcher, vgl. Sir 25<sup>24</sup> (διὰ c. acc.). Die Distanzierung liegt in der Vermeidung der mythologischen Herleitung der Sünde. Brandenburger 71f.: Paulus hat einen vorgegebenen Entsprechungsgedanken geändert. Das sieht man an den beiden dem Schema entsprechenden πάντες. Im paulinischen Kontext sind sie überflüssig, ja, das zweite (V. 22b) steht seiner Argumentation entgegen. — In der Tat könnte man eine Apokatastasis aller herauslesen. Aber Paulus hat ja im ganzen Kapitel nur die Gläubigen im Blickfeld. Außerdem kann er sich so ausdrücken, weil Christus für alle Menschen gestorben ist und das Heil daher für alle bereit ist.

H.-A. Wilcke, Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus, 1967, 75 (gegen Schmiedel): ὡςπερ — οὕτως stellt nicht die beiden πάντες in Parallele, sondern die Folgerungen aus dem Tod Adams und Christi.

<sup>50</sup> Weder aus dem Wirken des Satans noch aus dem bösen Trieb; vgl. Röm 5<sup>12</sup>; Bultmann, Theol 251; J. Freundorfer, Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus, 1927.

<sup>51</sup> Das Vorstellungsmaterial ist nicht konsistent. Hier spielt z.B. die Präexistenz keine Rolle — ja, sie paßt nicht herein.

<sup>52</sup> Er dient ja der Argumentation; auch Röm 5 ist er als bekannt vorausgesetzt.

<sup>53</sup> B. Murmelstein, Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 35, 1928, 242ff.; 36, 1929, 51ff.; A. Marmorstein, ZNW 30, 1931, 271ff.; W. Staerk, Soter I 1933; II 1938; E. Brandenburger, Adam und Christus, 1962.

<sup>54</sup> Man pflegt von der Idee der „korporativen Persönlichkeit“ zu reden; Davies 57; E. Best, One Body in Christ, 1955, 203ff.; R. Schnackenburg, MThZ 6, 1955, 32ff.; E. Schweizer, ThW VII 1069ff.

<sup>55</sup> „In Adam“ kann von Paulus in Anlehnung an die „In Christus“-Formel geprägt sein; J. Jeremias, ThW I 141 Anm. 7.

<sup>56</sup> Brandenburger 68ff.; 135 Anm. 2: Die von Staerk (I 102. 156ff.; II 61ff.) dargelegten Adam-Spekulationen können den Hintergrund von 1Kor 15 und Röm 5 nicht aufhellen. Er warnt mit Recht vor Überschätzung der Vorstellung von Adam als dem guph der Seelen (Brandenburger 141). Man kann aus ihr nicht herauslesen, daß

Die Idee vom Urmenschen ist weit gestreut. Belege bietet vor allem die Gnosis<sup>57</sup>.

Wie in V. 21, so biegt Paulus auch hier das mythische Schema um. Dieses fordert: „So sind in Christus alle belebt worden.“ Indem aber das Futurum gesetzt wird, ist eine schwärmerische Konsequenz verhindert. Die Künftigkeit des Lebens ist für ihn konstitutiv: Gerade als künftiges wirkt es in das diesseitige Leben herein, nicht in der ungeschichtlichen Form des schwärmerischen und gnostischen Selbstbewußtseins, sondern in der geschichtlichen des neuen Wandels. Daß Paulus das Futurum bewußt setzt, zeigt die Konsequenz, mit der er es Röm 6 durchhält<sup>58</sup>. Da nicht das mythische Schema gilt, sondern die paulinische Umsetzung desselben, sind „alle“ nicht alle Menschen schlechthin, sondern alle die in Christus sind<sup>59</sup>.

V. 23-28: Begründung der Auferstehung mit der apokalyptischen Ordnung<sup>60</sup>

Der Abschnitt zeigt Paulus in der Tradition der Apokalyptik. Deren Grundgedanke, daß der Weltlauf einem vorbestimmten Plan folgt, und eine konkrete Vorstellung von diesem Plan, den Etappen des Ablaufes, ist gegeben<sup>61</sup>. „Christus“ (so V. 23, nach V. 8) ist nachträglich in das Schema hineingezeichnet, wodurch dieses modifiziert wird. Paulus geht von dem Typ von Apokalyptik aus, der vor dem Anbruch des neuen Äons

die Seele durch ihr „Sein in Adam“ bestimmt ist. Sie ergibt überhaupt keine konkrete Aussage über die menschliche Existenz.

<sup>57</sup> Siehe Jervell, *Imago Dei*; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961, 60ff.; H.-M. Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 1962; K. Rudolph, *Art. Urmensch*, RGG <sup>VI</sup> 1196. → V. 46.

<sup>58</sup> Das hängt mit der Orientierung der Existenz an der Parusie zusammen. I. Hermann, *Kyrios und Pneuma*, 1961, 120 will den Gedanken des Lebens mit dem *πνεῦμα* verknüpfen. Doch ist gerade bezeichnend, daß Paulus ohne den Geistgedanken argumentieren kann. Es ist nicht richtig, daß erst dieser für die Parallele Adam-Christus konstitutiv ist. Schnackenburg 45f.: Die zeitliche Distanz (daß Christus schon auferstanden sei, die Seinen noch nicht) spiele keine entscheidende Rolle. „Auch dieses Absehen-Können vom zeitlichen Abstand ist für das ganzheitliche hebräische (sic!) Denken charakteristisch.“ Die zeitliche Distanz ist nicht vergessen — V. 23. Aber der Zeitkoeffizient „ergibt sich nur im Hinblick auf das effektive Eintreten der Wirkung bei den Vielen. Für den Grundansatz dieses Denkens ist das zeitliche Moment unwesentlich“, s. 2Kor 5:14. — Das ist ein Postulat aus dogmatischen Prämissen, das durch die Auslegung des Textes erledigt wird.

<sup>59</sup> → Anm. 49. Mit H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus*, 1933, 42. Molitor gibt einen Überblick über die Geschichte der Exegese. Die entgegengesetzte Deutung beruft sich auf das Schema als solches und beachtet nicht die paulinische *differentia specifica*. Vgl. Röm 5:12ff. Wilcke 69ff.

<sup>60</sup> Der apokalyptische Ausblick setzt das Futurum *ζωοποιήσουσιν* fort.

<sup>61</sup> Zehnwochen-Apokalyypse Hen 93. 91; OrSib IV 47ff.; die Stammbäume Jesu Mt 1; Lk 3; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, <sup>1934</sup>, 141. Die weitere religionsgeschichtliche Genesis des Gedankens im Parsismus ist hier nicht von Belang.

das Reich des Messias erwartet<sup>63</sup>. Während die Johannes-Apokalypse die jüdische Kombination von neuem Äon bzw. neuer Welt und vorge-schaltetem Messiasreich einfach übernimmt, baut sie Paulus so um, daß sie zum Darstellungsmittel seiner eschatologischen Intention, der Unterscheidung von Gegenwart und Zukunft wird. Er übernimmt aus dem Schema den Gedanken, daß der Tod erst am Ende des Messias-Reiches vernichtet wird. Aber er verlegt dieses Reich in die Gegenwart. Denn Christus ist auferstanden. Sein Reich füllt den Zeitraum zwischen Auferstehung und Vollendung des Heilswerks nach der Parusie aus. Es ist nicht das Reich des sichtbaren Friedens. Diese Zeit wird durch das Kreuz bestimmt. Davor verschwinden die kosmologisch-apokalyptischen Vorstellungen über das Reich des Messias. Es ist christologisch die Zeit der Unterwerfung der Mächte, anthropologisch die Zeit der Kirche, der Verkündigung des Todes Christi, des Glaubens, der Hoffnung<sup>64</sup>.

V. 23: *τάγμα* kann die geordnete Abteilung oder die Stellung, den Stand bezeichnen<sup>65</sup>. Natürlich bezeichnet *ἀπαρχή* auch hier nicht nur den zeitlichen, sondern auch den sachlichen Vorrang<sup>66</sup>, und im Sinne des Paulus den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Gläubigen (→ V. 20)<sup>66</sup>. Die christologische Orientierung zeigt sich darin, daß sich Paulus nach wie vor nur um die Auferstehung

<sup>63</sup> 4Esr 7<sup>28ff.</sup> (Dauer: 400 Jahre); Apk Bar 30: Gericht des Messias über die Überlebenden, dann Auferstehung der Toten und Endgericht; Apk Joh 20<sup>21</sup>: Das tausend-jährige Reich. A. Schweitzer, *Mystik* 85ff.

<sup>64</sup> A. Schweitzer 90f. verkennt die Umsetzung der Apokalyptik in Glaubens-verstehen. Nach ihm kennt Paulus, wie die Apokalyptik, zwei verschiedene Seligkeiten, die messianische und die ewige. — Aber das Reich des Messias liegt für Paulus nicht in der Zukunft. Und der jetzige Zustand der Glaubenden ist bestimmt durch das Dasein des Geistes als *ἀπαρχή* des Künftigen, durch die Verwandlung in die neue Kreatur, durch Glauben, Hoffnung und Liebe als die Vor-Gabe der eschatologischen Existenz.

<sup>65</sup> Abteilung: *στρατιωτικόν τάγμα* IgnRöm 51. Stellung: 1Clem 37<sup>2</sup> 41<sup>1</sup>. Pharisäer, Sadduzäer sind *τάγματα*, JosBell II 164: *Σαδδουκαῖοι δέ, τὸ δεύτερον τάγμα*. Übrigens ist der Unterschied nicht allzu groß. G. Dellling, ThW VIII 31f., neigt zu „Stand“, „Rang“. Spitzfindig argumentiert Schlatter 412 auf Grund der Bedeutung „Abteilung“, die doch näherliegt: „Jesus ist nicht auch ein *τάγμα*; ein einzelner ist kein *τάγμα*. Ein solches ist seine Gemeinde.“ Aber der Wortlaut und 1Clem 41<sup>1</sup>!

<sup>66</sup> ScholEurip Or 96: *ἀπαρχή ἐλέγετο οὐ μόνον τὸ πρῶτον τῇ τάξει, ἀλλὰ καὶ τὸ πρῶτον τῇ τιμῇ*. J. Becker a.a.O.: Vielleicht sah man in Korinth den erhöhten Christus als zweiten Adam an. Paulus greift das auf. „Erstling“ drückt die eschatologische Distanz aus, mit Beibehaltung des Zusammenhangs der Auferstehung Christi und der Christen. V. 24 und 28 sind traditionell, von Paulus überarbeitet. Der Tod ist nicht erst von ihm eingefügt, sondern vorgegeben; deshalb nimmt er die Tradition auf.

<sup>66</sup> Der persische Ursprung: Bundahišn 30,7ff. (zitiert nach Colpe, *Religions-geschichtliche Schule* 158): „Zuerst werden die Gebeine des Gayōmart auferstehen, dann die des Mašyag und Mašyanag, dann die der übrigen Menschen“ (der Gerechten und der Gottlosen). Gayōmart ist übrigens nur in rein zeitlichem Sinn der Erste; er ist nicht Erlöser (Colpe 158). Zur Erscheinung des Heilbringers im apokalyptischen Drama s. Volz 211ff.

der Gläubigen kümmert<sup>67</sup>. Das Wort παρουσία ist bei Paulus nicht häufig<sup>68</sup>. In der Politik wird es von der Ankunft des Herrschers gebraucht<sup>69</sup>, in der religiösen Sprache von der Epiphanie der Gottheit<sup>70</sup>. Paulus gebraucht es noch nicht technisch-absolut<sup>71</sup>.

V. 24: Ist εἶτα τὸ τέλος Fortführung der Aufzählung von τάγματα, ist also eine dritte Gruppe von Auferstandenen genannt? Dann müßte τέλος bedeuten „der Rest“, nämlich alle übrigen Toten. In diesem Fall hätte man einen Beleg für die Lehre der allgemeinen Totenaufstehung<sup>72</sup>. Für diese Deutung kann man auf die Formulierung innerhalb einer Serie hinweisen<sup>73</sup>. Gegen sie spricht aber, daß diese Bedeutung für τέλος nicht belegt ist<sup>74</sup>. Außer der Wortbedeutung von τέλος, „Ende“, „Abschluß“<sup>75</sup>, ist für die Auslegung entscheidend, daß Paulus selbst den Sinn durch die beiden δταν-Sätze erklärt<sup>76</sup>: δταν<sup>77</sup> παραδιδῶ<sup>78</sup> . . ., δταν καταργήσῃ. Der zweite ist dem ersten nachgeordnet: „nachdem“. Also: Gott hat seine βασιλεία für einen bestimmten Zeitraum, von der Auferweckung Christi (die ja seine Erhöhung ist) bis zu dessen Parusie, und zu einem bestimmten

<sup>67</sup> „Die Christus gehören“, Gal 5<sup>24</sup>; 1 Kor 3<sup>22</sup>.

<sup>68</sup> 1Thess 2<sup>19</sup> 3<sup>13</sup> 4<sup>15</sup> 5<sup>23</sup> und 2Thess 2<sup>1.8.9</sup>. Dazu in profaner Bedeutung (Anwesenheit) 1Kor 16<sup>17</sup>; 2Kor 10<sup>10</sup>; Phil 1<sup>26</sup>; (Ankunft) 2Kor 7<sup>6f.</sup>; Phil 2<sup>12</sup>.

<sup>69</sup> 3Makk 3<sup>17</sup>; DittSyll 495, 85f.; 741, 21. 30.

<sup>70</sup> Diod Sic IV 3, 3: τὰς δὲ γυναῖκας κατὰ συστήματα θυσιάζειν τῷ θεῷ καὶ βαρχεύειν καὶ καθόλου τὴν παρουσίαν ὑμνεῖν τοῦ Διονύσου. DittSyll 1169, 35; Jos Ant III 80. 203 (Gottes παρουσία, schwebend zwischen Ankunft und Anwesenheit); IX 55. Vgl. auch den Gebrauch von ἐπιφάνεια (bei Diodor steht es kurz vor der zitierten Stelle) in den Past. Hof- und Sakralsprache berühren sich im Zeitalter des hellenistischen Herrscherkults.

<sup>71</sup> Lit.: Bauer s. v. A. Oepke, ThW V 856ff.

<sup>72</sup> Das Judentum erwartet teils die Auferweckung nur der Gerechten (2Makk 7<sup>9.23</sup>; Ps Sal 14<sup>21</sup>: ὅσοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα), teils aller (mit dem Gericht; 4Esr 7<sup>22</sup>; Apk Bar 50f.; Hen 51; Test Benj 10).

<sup>73</sup> Lietzmann: Die drei Glieder sind gleichartig. τέλος entspricht ἀπαρχή. Zu ergänzen ist: 1. ἐξωποιοῦθη; 2. ζωοποιηθήσονται; 3. entsprechend: ζωοποιηθήσεται. Lietzmann neigt dazu, in diesem dritten Fall eine Auferstehung nicht zum Gericht zu sehen, sondern zum Heil. Er muß dann freilich spekulativ ergänzen, „daß die ungläubig Verstorbenen im Jenseits noch vor ihrer Auferstehung bekehrt“ werden.

<sup>74</sup> G. Delling, ThW VIII 50ff.; z. St. 56; Wilcke 85ff. Auch Lietzmanns Hinweis auf eine gelegentliche „konkrete“ Bedeutung von τέλος belegt nicht die Bedeutung „Rest“: Jes 19<sup>15</sup> κεφαλὴν καὶ οὐρανόν, ἀρχὴν καὶ τέλος. Diese Stelle spricht gegen ihn. Übrigens schreibt er in der Übersetzung: „der Schluß“. Paulus denkt nicht an eine doppelte Auferstehung.

<sup>75</sup> Es ist also zu ergänzen: ἔσται, Héring z. St.; ders., RHPPhR 12, 1931, 300ff. Herm vis III 89: ἔχει τέλος „der Endpunkt ist da“; vgl. 4Esr 7<sup>22</sup>.

<sup>76</sup> Heinrici. Ders.: Paulus sagt nichts weiter, als daß „nach der Überwindung aller Feinde, welche dem τέλος vorangeht, sofort die Übergabe des Reichs an Gott den Vater eintritt“.

<sup>77</sup> Mit Ind. Praes.? B1-Debr 3824: „ähnlich wie ἐάν“; Turner (→ S. 318 Anm. 3) Konj.: V. 22; s. die nächste Anm.

<sup>78</sup> V. l. παραδιδῶ P 46, Alexandriner, D; παραδῶ R; παραδιδῶ B G. διδοῖ kann Ind. sein, B1-Debr 941. Aber B1-Debr 952 hält διδοῖ für Konj.: „Der Konj. von ἔδωκα geht ganz in die Flexion der Verben auf -οῦν über.“

Zweck, der Vernichtung der feindlichen Mächte, an Christus delegiert. Dieser gibt die Herrschaft an Gott zurück<sup>79</sup>, „nachdem“ er alle Feinde vernichtet hat<sup>80</sup>. Die Vernichtung beginnt mit der Erhöhung<sup>81</sup>; das ist ja der Zweck seiner Inthronisation<sup>82</sup>. Dem entspricht auch der Wortlaut. Jetzt ist bereits die Zeit der Herrschaft Christi, damit auch der Unterwerfung der Mächte. Die Gläubigen sind diesen noch ausgesetzt, aber nicht mehr unterworfen (Röm 8<sup>34-39</sup>).

Die Dämonologie ist fester Bestandteil des apokalyptischen Weltbildes<sup>84</sup>. Die Bezeichnungen der Dämonen sind jüdisch: ἀρχαί, ἐξουσία, δυνάμεις<sup>84</sup>. Sie können an sich gute oder böse Geister meinen. Die Zusammenstellung von Synonyma<sup>85</sup> ist fester Stil: Röm 8<sup>38-39</sup>. Der unmythologische Sinn erscheint darin, daß Paulus dämonologische Machtbegriffe mit Existenzbegriffen kombiniert (Röm 8<sup>38</sup>; → 3<sup>22</sup>).

<sup>79</sup> Weiß zu τῷ θεῷ καὶ πατρὶ: „Mit unserm Artikel können wir die Kraft des griechischen nicht nachbilden, er hat in diesem Fall etwas vom demonstrativum cum relativo: ‚dem, der Gott und Vater ist‘; es kann auch kein Zweifel sein, daß diese Prädikate vom Standpunkt des παραδιδούς aus gesagt sind ‚seinem Gott und Vater‘ (II 13) und nicht etwa lehrhaft vom Standpunkt der Christen aus.“

<sup>80</sup> καταργεῖν im apokalyptischen Zusammenhang: → 2<sup>6</sup>. Die „Unterwerfung“ (V. 25. 27) ist nichts anderes als die Vernichtung; das ergibt sich V. 26. Paulus denkt nicht etwa an eine Zurückführung gefallener Engel in den Gehorsam, sondern an die Beseitigung der „Feinde“. Die doppelte Ausdrucksweise ist durch die Aufnahme der Schrift bedingt.

<sup>81</sup> Nicht erst mit der Parusie. Dort wird sie offenkundig. U. Luz, Das Geschichtsverständnis des Paulus, 1968, 343ff. nimmt an, daß Paulus in V. 24-28 zwei vorpaulinische christliche Traditionen miteinander verknüpft: eine Tradition von der Unterwerfung der Mächte bei der Erhöhung (Phil 2<sup>8ff.</sup>; Eph 4<sup>8ff.</sup>; 1 Petr 3<sup>22</sup>) und eine andere von der Übergabe des Reiches an Gott am Ende (Apk 20, wo allerdings der Tod am Ende des apokalyptisch gedachten messianischen Zwischenreiches vernichtet wird). In der ersten Tradition fehle eine zeitliche Dimension in die Zukunft hinein. Durch die Synthese mache Paulus eine solche kenntlich; dadurch gewinne er seine antienthusiastische Pointe.

<sup>82</sup> Der vorpaulinische Hymnus Phil 2<sup>8ff.</sup> verbindet ebenfalls die Unterwerfung der Mächte mit der Inthronisation, aber mit anderer Vorstellung und Perspektive. Dort gilt die Unterwerfung als bereits vollendet, und der Zielpunkt ist die Akklamation aller Mächte an Jesus als den κύριος, während nach Paulus Christus die Mächte vernichtet und sich selbst dann Gott unterwirft.

<sup>83</sup> O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, 1888; M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909; zur jüdischen Dämonologie: Bill III 581ff., IV 501ff.; Bousset-Greßmann 320ff.; Bauer und ThW unter den betreffenden Stichworten.

<sup>84</sup> Diese Vokabeln finden sich in der Profangräzität nicht im personalen Sinn, s. W. Foerster, ThW II 568ff.; W. Grundmann, ThW II 297.

<sup>85</sup> Paulus hat, anders als die jüdische Dämonologie, kein Interesse an der Unterscheidung von Engel- und Dämonenklassen. Wenn bei der Parusie ein Erzengel auftritt (1Thess 4<sup>10</sup>), so ist das ein Relikt aus der Tradition. In unserem Kap. übergeht er diese Gestalt (V. 52). Übrigens sind die jüdischen Klassifizierungen rein spekulativ.

<sup>86</sup> Kol 1<sup>16</sup> 2<sup>10</sup>; Eph 1<sup>21</sup> usw. Test Lev 3<sup>8</sup> kennt θρόνοι und ἐξουσία, Test Salomo 20<sup>15</sup>: ἀρχαί καὶ ἐξουσία καὶ δυνάμεις.

V. 25 gibt die Begründung durch einen kurzen Hinweis auf die apokalyptische Ordnung (δεῖ) und vor allem durch die Schrift, Ps 109 nach LXX. Diese Stelle spielt im Schriftbeweis des NT auch sonst eine Rolle<sup>87</sup>. Sie trägt die Anschauung von der „Erhöhung“ Christi<sup>88</sup>. Der Text der LXX<sup>89</sup> ist frei, ad hoc gestaltet und verwendet. Die Deutung ist freilich umstritten: Was soll bewiesen werden? Die Antwort hängt zusammen mit der Bestimmung der Subjekte zu θῆ und ὑπέταξεν V. 27 und der Possessivpronomina in V. 25 und 27: ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ: wessen?

Zunächst: Worauf geht der Beweis<sup>90</sup>? Es werden im wesentlichen vier Vorschläge gemacht:

1. auf den ganzen V. 24 (Heinrici, Lietzmann);
2. auf die beiden ὅταν-Sätze (Bachmann);
3. auf den zweiten ὅταν-Satz (Schmiedel);
4. das Beweisende liegt in ἕως (sic! Paulus: ἄχρι) οὗ; „das σύνθρονον εἶναι hat also eine Grenze“ (Weiß).

Maier sucht die Lösung durch Untersuchung der Struktur von V. 24 und 25: Es entsprechen sich sowohl formal als inhaltlich

- a) ὅταν παραδιδῶι — δεῖ γὰρ αὐτὸν κτλ. — V. 26.
- b) ὅταν καταργήσῃ — ἄχρι οὗ θῆ κτλ. — V. 27.

Es soll dargelegt werden, daß die ganze messianische Weissagung und die ganze Erfüllung übereinstimmen. Tenor ist nicht die zeitliche Schranke der Königsherrschaft Christi, sondern die Feststellung, daß sie die göttliche Garantie hat und zum Ziel führt. Auch δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν ist bereits im Anschluß an die Schrift formuliert: Ps 10<sup>16</sup> usw.<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Mk 12<sup>36</sup> par.; Act 2<sup>34</sup>; Hebr 1<sup>13</sup>. In der älteren rabbinischen Literatur wird die Stelle nicht messianisch gedeutet, Bill IV 452ff. Billerbeck nimmt an, die vorhandene messianische Deutung sei unterdrückt worden; denn die älteste messianische Deutung findet sich bei einem aktiven Christengegner, R. Jischmael (um 100 bis 130 n. Chr., s. S. 458 ff.). — Dieser Schluß ist unsicher. Ebenso beweist Mk 12<sup>36</sup> par. nicht, daß schon die Juden Ps 110 (109) messianisch deuteten.

<sup>88</sup> Doch ist nicht anzunehmen, daß die „Erhöhung“ Christi erst aus dieser Stelle herausgesponnen wurde (so F. Hahn, Christologische Hoheitstitel 126 ff.). Der Gedanke der Erhöhung ist älter als der ausdrückliche Schriftbeweis und ermöglichte seinerseits die christologische Verwendung dieses Psalms. Es ist zu beachten, daß Paulus mit der Parusie keine Inthronisation verknüpft.

Das „Reich“ Christi ist zeitlich begrenzt. Diese Anschauung hängt geschichtlich mit der jüdischen vom zeitlich begrenzten Reich des Messias zusammen. Aber sie ist bei Paulus nicht ein bloßes Relikt der Religionsgeschichte, sondern zeigt an, daß seine Christologie streng soteriologisch entworfen ist. Zugespitzt formuliert: Christus ist nichts anderes als das Heilswerk Gottes.

<sup>89</sup> κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου (vgl. Mt 22<sup>44</sup>: ὑποκάτω τῶν ποδῶν σου).

<sup>90</sup> Referat: F. W. Maier, Ps 110<sub>1</sub> (LXX 109<sub>1</sub>) im Zusammenhang von 1 Kor 15<sup>24-26</sup>, BZ 20, 1932, 139-156.

<sup>91</sup> S. W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo, 1903, 274 (zu Apk 11<sup>15</sup>).

Es ist Maier darin zuzustimmen, daß das, was bewiesen werden soll, nicht eng zu spezifizieren ist. Darüber hinaus ist zu beachten, daß das zu Beweisende und der „Schriftbeweis“ nicht abstrakt zu trennen sind. Einmal spielen beide Schriftstellen zusammen, und zum andern sind sie selbst ein Teil der Darstellung der Endereignisse. Es ist also nach dem Ganzen von V. 24-27 zu fragen. Auszugehen ist von der Bestimmung der Subjekte und der Possessivpronomina.

Das Subjekt zu ἀρχὴ οὐ θῆ steht durch δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν fest: Christus<sup>92</sup>. Damit fällt Licht auf die ganz freie Verwendung der Schrift: Im Psalm handelt nur Gott. Er inthronisiert den König und unterwirft ihm seine (des Königs) Feinde. Durch die Umsetzung des Verbuns in die dritte Person wird Christus der Handelnde. Aber wem unterwirft er nun die Feinde, sich selbst<sup>93</sup> oder Gott? V. 27b. 28 entscheidet: Er unterwirft die Feinde sich selbst, d. h. nach V. 24: Er vernichtet sie<sup>94</sup>.

V. 26: Diese formal isolierte These<sup>95</sup> ist durch die beiden rahmenden Schriftstellen doch stark herausgehoben. Bewiesen wird sie durch das vorausgehende πάντας und das folgende πάντα<sup>96</sup>. Unklar bleibt, wie sich der Zeitpunkt der Vernichtung des Todes und der Auferstehung zueinander verhalten. Geht man von der mythologischen Vorstellung aus, dann ist die Vernichtung des Todes die Voraussetzung der Auferstehung. Geht man von der Existenzdeutung aus, so fällt beides zusammen. Für Paulus ist das aber keine wirkliche Alternative, da er das ganze Ende in einen Augenblick zusammenzieht: V. 52<sup>97</sup>.

Die Vorstellung vom Tod als Person, vom Todesengel, ist apokalyptisch (Apk Joh 6a). An sich kann eine solche Personifizierung orientalischer, poetischer Stil sein (Jes 25a). Aber in der Apokalyptik ist die Vorstellung

<sup>92</sup> Von Gott könnte man ja auch keine zeitliche Begrenzung der Herrschaft aussagen. Im Psalm bezeichnet ἕως οὐ den Endzustand des Sieges. Paulus macht daraus eine zeitliche Grenze: V. 28!

<sup>93</sup> So Weiß: αὐτοῦ hat den Sinn von αὐτοῦ.

<sup>94</sup> Die Inthronisation und sessio ad dexteram (bei der Auferstehung) ist von Paulus vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich genannt. Wichtig ist nur die Übertragung und Ausführung des Heilswerks.

<sup>95</sup> Weiß: „Dies Sätzchen würde sehr gut hinter V. 24 stehen, und man ist in Versuchung, es als falsch eingereihte Randglosse auszuscheiden.“ Doch fährt Weiß fort, es lasse sich aber rechtfertigen als Rückkehr zum Thema der Auferstehung: Wenn der Tod zu den ἐχθροί und ἀρχαί gehört, wird jetzt klar, warum die Auferstehung erst am Ende stattfinden kann. — Diese Bemerkung ist richtig. Doch macht dieser Gedanke hier nicht die Pointe der Mitteilung aus, s. u.

<sup>96</sup> Brandenburger 71 meint, der Ton liege darauf, daß der Tod als letzter Feind vernichtet werde — ein Wink für die Schwärmer. Aber es dominiert die Serie von πᾶς usw., von V. 24 an. Schon V. 24 ist auf die These V. 26 angelegt. Die Pointe ist, daß auch der „letzte“ Feind — der in der Tat bis zuletzt tobt — erreicht wird; Pointe ist also die positive Heilszusage. Daß sie sachlich antischwärmerisch ist, ist klar.

<sup>97</sup> J. Jeremias, Abba 299 Anm. 2 konstatiert einen Widerspruch mit V. 24, wo der Tod bei der Parusie schon vernichtet sei. Aber dort ist für die Datierung nichts zu holen, weil es auf das „Augenblickliche“ des ganzen Ereignisses ankommt.

realistisch<sup>99</sup>. Paulus reduziert nun das mythologische Element schon dadurch, daß nicht der Teufel, sondern der Tod zum letzten Feind erklärt wird<sup>99</sup>. Dadurch liegt alles Gewicht auf der unmittelbaren Existenzdeutung; die Vorstellung ist kaum noch realistisch; sie ist kein selbständiger Gegenstand des Nachdenkens mehr<sup>100</sup>. Wenn Paulus das Mythologumenon dennoch beibehält, so wird es zum Darstellungsmittel. Es kann ausdrücken: a) daß der Tod primär, bevor er Feind des Menschen ist, Widersacher Gottes ist (vgl. in V. 24. den Zusammenhang von Tod und Sünde); b) daß er sich auf die gesamte Existenz des Menschen bezieht (nicht etwa nur auf den isoliert gedachten Körper); c) daß er eine geschichtliche Macht ist<sup>101</sup>; d) daß der Sieg über den Tod nicht darin besteht, daß der Mensch ihm und seiner (bleibenden) Gewalt entschlüpft, sondern daß er selbst überwältigt wird<sup>102</sup>.

V. 27 bringt einen weiteren Schriftbeweis: in Anlehnung an Ps 87<sup>103</sup>. Auch diesmal ist er in die fortlaufende Darstellung einbezogen. Daher muß die Frage, was bewiesen werden soll, in gleicher Weise den Beweis selbst einbeziehen wie in V. 26. Das Zitat muß in seiner Verknüpfung mit dem ersten gesehen werden. Den Wink gibt auch hier das Stichwort *πάντα*. Es begründet rückwirkend V. 26<sup>104</sup>. Wegen der Selbstverständlichkeit, mit der Ps 8 messianisch gedeutet wird, kann man vermuten, daß diese Deutung dem Paulus bereits geläufig ist (ob aus dem Christentum oder aus dem Judentum<sup>105</sup>; vgl. o. zu Ps 110; vgl. Hebr 2<sup>6-9</sup>). Vielfach

<sup>99</sup> Die religionsgeschichtlichen Wurzeln reichen weit zurück: Ex 12<sup>23</sup>; 1Chr 21<sup>16ff.</sup> Gewöhnlich gilt der Satan als Todesengel, s. Bill I 144f.; 1Kor 10<sup>10</sup>; vgl. Hebr 2<sup>14</sup>: Er ist der Herr des Todes (also der letzte Feind).

BB 16a: Der Satan, der böse Trieb und der Todesengel sind identisch. Apk Bar 21<sup>21f.</sup>: „Halte also von dieser sterblichen Natur die Sterblichkeit zurück und bedraue deshalb den Engel des Todes!“ (Zum Text s. Kautzsch, Apokryphen II 420 Anm. c). Das Ende des Todes in der Zukunft: → V. 24; Bill III 481f.

Auch die Griechen personifizieren den Tod, s. Rohde, Psyche II 249. Mag das z. B. bei Euripides (Alkestis) dichterische Einkleidung sein, so deuten sich doch in der Gestalt des gefesselten Hades bei Seneca (HercFur 52ff.) realistische Züge an; J. Kroll, Gott und Hölle, 1932, 432ff.

<sup>99</sup> Vgl. Röm 5<sup>12ff.</sup>: Nicht der Teufel, sondern die Sünde ist die Ursache seiner Herrschaft; → V. 21.

<sup>100</sup> Das empfindet Weiß, wenn er fragt, ob Paulus den Tod, wie die Sünde, mehr als ein Prinzip ansah; vgl. Röm 6<sup>23</sup> und die personifizierende Redeweise von der Sünde Röm 6 und 7.

<sup>101</sup> Darin liegt ein grundsätzlicher Unterschied zum punktuell-isolierenden Todesverständnis der Stoa; Bultmann, ThW III 10ff. <sup>102</sup> Luz 348ff.

<sup>103</sup> Ps 110 und Ps 8 stehen auch Eph 1<sup>20-22</sup> nebeneinander. Lindars 50f.; cf. auch Mk 12<sup>36</sup>.

<sup>104</sup> Weiß und Lietzmann verstehen die Gedankenführung von V. 26 zu 27 so: Es darf niemand übrigbleiben; denn es gilt: „Alles“; vgl. Hebr 2<sup>8</sup>. Anders Heinrici: Ein Beweis, daß der Tod abgeschafft werden muß, wäre überflüssig. Es geht vielmehr um das Verhältnis zwischen Gott und seinem Beauftragten. Heinrici bezieht also die Schriftstelle auf das Folgende. Aber: Das ist keine Alternative.

<sup>105</sup> Im Judentum wird Ps 8 Roß haß 21b auf Mose gedeutet.



wird angenommen, diese Deutung sei durch Ps 86, nämlich durch den von den Christen als Messiasstitel verstandenen Ausdruck υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου veranlaßt<sup>106</sup>. Das wäre dann ein Beweis dafür, daß Paulus diesen Titel kannte, obwohl er ihn nicht gebraucht. Er hätte ihn zu ἀνθρωπος gräzisiert, was er natürlich als „Urmensch“ verstanden hätte. Damit wäre das Zitat fest im Ganzen des Gedankengangs von V. 20 an eingebaut. Doch bestehen gegen diesen Rückschluß auf den Menschensohntitel starke Bedenken<sup>107</sup>.

Was ist Subjekt zu ὑπέταξεν, Christus (Lietzmann) oder Gott (Weiß)? Aus dem Duktus ist Christus als Subjekt zu erschließen<sup>108</sup>. Darum ist es so wichtig, nunmehr das Mißverständnis abzuwehren, Christus sei der endgültige βασιλεύς. Es gilt vielmehr: Ihr seid Christi, Christus aber ist Gottes (3<sup>22</sup>). Dies wird durch V. 27b vorbereitet. εἰπῆ δὲ εἶπῆ kann man unpersönlich fassen (Lietzmann): „wenn es aber heißt“<sup>109</sup>, wobei als Subjekt vorschwebt: ὁ θεός, ἡ γραφή ἢ ο. ä.<sup>110</sup>. Das Fazit wird gezogen: δῆλον ὅτι: „Denn es ist klar, daß . . .“<sup>111</sup>

V. 28: Paulus spielt rhetorisch mit ὑποτάσσειν. Während der messianischen Zeit (der Gegenwart) übt also Christus die Herrschaft Gottes in einem bestimmten Bereich aus. Nach der Erfüllung dieses Auftrages (τότε, an betonter Stelle) herrscht wieder Gott allein und direkt; denn dann gibt es keinen Kampf mehr, sondern nur noch die reine Herrschaft. Merkwürdig und bei Paulus singulär ist das betonte, absolute ὁ υἱὸς (Mk 13<sup>32</sup>; Mt 11<sup>27</sup>; Joh passim); wirkt darin τῷ θεῷ καὶ πατρὶ nach? ἵνα bezeichnet, wie oft im NT, den erreichten Zweck. Die endgültige

<sup>106</sup> Weiß: Paulus konnte den Psalm nur messianisch deuten, wenn er den Menschen/Menschensohn auf Christus deutete.

<sup>107</sup> A. Vögtle, Die Adam-Christustypologie und „der Menschensohn“, TThZ 60, 1951, 309 ff. (Auseinandersetzung mit J. Jeremias, ThW I 142 f.); ders., „Der Menschensohn“ und die paulinische Christologie, in: Stud. Paul. Congr. Internat. Cathol. 1961, Vol. 1, 1963, 199 ff. (Auseinandersetzung mit O. Cullmann, Die Christologie des NT, 1958): Die Verwendung von Ps 8 beweist nicht einen paulinischen Christustitel ἀνθρωπος (als Äquivalent zu υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Dieser ist auch nicht aus Eph 5<sup>31f.</sup>; 1Tim 2<sup>5</sup>; Hebr 2<sup>6</sup> zu erschließen. Sonst wäre kaum zu erklären, warum diese Bezeichnung an den betreffenden Stellen nicht erscheint. Der Würdenname, unter dem Ps 110 und 8 auf Jesus bezogen werden, ist Χριστός. Aus Ps 8 läßt sich keine Antithese der beiden Adam ableiten, schon gar nicht in Verbindung mit Ps 110. — Dem ist zuzustimmen.

<sup>108</sup> Für Gott als Subjekt läßt sich anführen: Dieser ist in V. 27b der ὑποτάξας. Für Christus: Ist Gott Subjekt, dann ist die Korrektur V. 27b sinnlos (Lietzmann). Außerdem ist die Entsprechung mit θῆ V. 25 zu beachten.

<sup>109</sup> Vgl. τί λέγει Röm 10<sup>8</sup>, φησὶν 1Kor 6<sup>16</sup> usw.

<sup>110</sup> Bl-Debr 130<sup>2</sup>. Heinrici nimmt den Konj. Aor. im Sinn eines futurum exactum: „Wenn er (sc. Christus) aber gesagt haben wird . . .“ — Es ist aber trotz des Aorists nicht an einen bestimmten Akt des Sprechens gedacht. Vielmehr liegt laxer Sprachgebrauch für εἰπῆ vor. Die Belege dafür reichen bis in die klassische Zeit zurück: Demosth 44, 64. Justin Dial 138<sup>2</sup>: εἰπῆ οὖν εἶπῆ ὁ προφήτης. Die Bemerkung εἰπῆ führt einfach eine Erläuterung des Zitats ein.

<sup>111</sup> Siehe die Belege bei Bauer s. v. δῆλος.

Stellung Gottes wird in einer an sich mystisch klingenden Formulierung definiert: „alles in allem“<sup>113</sup>. Paulus kennt und gebraucht auch sonst derartige Formeln<sup>113</sup>; in seinem Kontext ist der Sinn aber nicht mehr mystisch. Er sagt nicht, daß Gott und das All (und damit auch die Gläubigen) identisch sind, sondern daß Gott seine gesamte Herrschaft wieder direkt ausübt<sup>114</sup>. Dabei macht es nicht viel aus, ob man *πάσι* neutrisch faßt (was der vorauszusetzenden Formelsprache besser angemessen ist) oder maskulinisch. Das Neutrum ist schon wegen des vorausgehenden *τὰ πάντα* vorzuziehen.

Die Kirchenväter hatten mit der Unterwerfung des Sohnes unter den Vater ihre Schwierigkeit<sup>115</sup>.

V. 29 ist eine der am heftigsten umstrittenen Stellen des Briefes. Ton und Stil (mit der Serie der rhetorischen Fragen) wechseln abrupt.

Der Wortlaut spricht für die „normale“ Auslegung im Sinne der „Vikariatstaufe“: In Korinth lassen sich Lebende stellvertretend für Gestorbene taufen<sup>116</sup>. Paulus kritisiert den Brauch nicht, sondern benutzt

<sup>113</sup> MacrobSat I 20, 11: „Herculem hunc esse τὸν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἥλιον.“ Dessau, Inscr. Lat. Select. II 4362: „te tibi una quae es omnia, dea Isis.“ AelArist I 3: ἀρχὴ μὲν ἀπάντων Ζεῦς τε καὶ ἐκ Διὸς πάντα. Museaus bei DiogLaert I 3: ἐξ ἐνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταῦτόν ἀναλύεσθαι.

<sup>114</sup> → 8e; Röm 9s 11<sup>38</sup>. Zu solchen scheinbar pantheistischen Wendungen vgl. Sir 43<sup>21</sup>: τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός (sc. Gott). Durch den nächsten Satz wird sie im Sinne des jüdischen Schöpfergedankens erklärt: αὐτός γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.

<sup>115</sup> Das entspricht der Tradition der jüdischen Eschatologie, s. Bill III 472 über Sach 14<sup>9</sup> („Und Jahwe wird König sein über die ganze Erde; an jenem Tag wird Jahwe einer sein und sein Name einer“) in der rabbinischen Literatur; Tg Sach 14<sup>9</sup>: „Und offenbaren wird sich die Königsherrschaft Jahwes über alle Bewohner der Erde.“

<sup>116</sup> Sie wußten sich auf verschiedene Weise zu helfen: a) Didymus von Alexandria (Staab, Pauluskommentare 8): πρὸς τε τὴν Ἑλλήνων μυθολογίαν τε καὶ ἀπάτην εἰρηθεῖν ταῦτα εἰπόντες τῶν φασκόντων πατραλοίας εἶναι θεοῦς. b) Joh Chrysost (Cramer, Catene 307): „... ὑποταγῆσεται“, τὴν πολλὴν πρὸς τὸν Πατέρα ὁμόνοιαν δευκνύς. c) Die Unterwerfung bezieht sich nur auf die menschliche Natur Christi; Augustin De Trin I 8; s. Allo z. St. Zum paulinischen Subordinatianismus → 3<sup>23</sup>; zum Titel υἱός vgl. Röm 1<sup>8</sup>. 8<sup>3</sup>; Gal 4. E. Schweizer, ThW VIII 372f. nimmt an, daß die betont subordinatianische Formulierung eine schwärmerische Erhöhungschristologie abwehren wolle.

Patristische Exegese von Irenäus bis ins 4. Jh.: E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi, BGE 12, 1971. Zu V. 20-28: J. Baumgarten, Paulus und die Apokalyptik, WMANT 44, 1975, 105 (antienthusiastischer Zweck).

<sup>118</sup> PlatResp 364f.: βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασὶ, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιαῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἐπιζῶσιν, εἰσι δὲ καὶ τελετήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει. OrphFr. 232 Kern 245 (stellvertretendes Begehen der dionysischen Orgien für ungeweiht Verstorbene): ὄργια τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμιστῶν μαϊόμενοι, s. Rohde, Psyche II 128 Anm. 5. Inschrift in: Jahreshefte des Osterr. Archäol. Inst. Wien 23, 1926, Beibl. 23f. (s. A. Oepke, ThW I 540): Μεγάλη Μήτηρ Ἀναεῖτις. Ἀπολλώνιος Μηγοδῶρου ὑπὲρ Διονυσίου τοῦ ἀδελφοῦ, ἐπεὶ κατελούσето καὶ οὐκ ἐτήρησε τὴν προθεσίαν τῆς θεοῦ, ἀπετελέσето αὐτόν.

ihn für seine Argumentation. Diese Sitte zeigt wieder einmal den in Korinth herrschenden Sakramentalismus.

Das Eingehen des Paulus auf diesen Brauch ergibt eines der wichtigsten Argumente gegen die Annahme eines Mißverständnisses der korinthischen Position durch Paulus. Er zeigt sich hier offensichtlich gut unterrichtet. Und wenn er diesen Brauch kennt, kann er den Korinthern nicht wohl die Anschauung zutrauen, mit dem Tod sei alles aus. Andererseits drückt er gerade seine Verwunderung über die vermeintliche Inkonzistenz der Korinther aus: Einerseits behaupten sie: ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν, andererseits üben sie die Vikariatstaufe. Dazu Paulus: Da komme ich nicht mehr mit. Besinnt euch doch auf die Konsequenz aus eurer eigenen Sitte.

Kirchenväter kennen die Vikariatstaufe als Ketzerbrauch, so Chrysostomus als Sitte der Marcioniten<sup>117</sup>. Auf der anderen Seite bieten die griechischen Kirchenväter geschlossen eine andere Exegese: Die νεκροί sind die σώματα, ὑπὲρ ὧν βαπτίζομεθα<sup>118</sup>. Daher nimmt Staab an, die Deutung auf die Vikariatstaufe sei erst durch ein Mißverständnis des Ambrosiaster entstanden; erst da sei die Stelle zur crux der Exegeten geworden<sup>119</sup>.

Jedenfalls feiert seither der Scharfsinn der Exegeten Triumphe<sup>120</sup>. Z. T. sucht man ein anderes Verständnis der Stelle, indem man ὑπὲρ „final“ faßt: „um — willen“<sup>121</sup>. Aber der Wortlaut verlangt die Deutung

<sup>117</sup> Joh Chrysost X 378c Montf (p. 310f. Cramer): ἐπειδὴν γὰρ τις κατηχούμενος ἀποθάνῃ παρ' αὐτοῖς τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες, προσάσι τῷ νεκρῷ, καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται, εἰ βούλοιο λαβεῖν τὸ βάπτισμα. εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινόμενου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησὶν ὅτι δὴ βούλοιο βαπτισθῆναι· καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος. Epiph Haer 28, 6, 4 von den Kerinthianern. Tert Adv Marc V 10.

<sup>118</sup> Seit Didymus von Alexandria über Chrysostomus usw.; zusammengestellt bei K. Staab, 1 Kor 15<sup>20</sup> im Lichte der Exegese der griechischen Kirche, in: Stud. Paulin. Congr. Intern. Cathol. 1961, Vol. I, 1963, 443ff.

<sup>119</sup> Schmiedel führt diese Deutung auf die Angabe von Chrysostomus über die Marcioniten zurück, s. u.

<sup>120</sup> Manche zählen bis zu zweihundert verschiedene Erklärungen; s. die Übersicht bei K. C. Thompson, in: Stud. Ev. II (TU 87), 1964, 647ff., der an den Vorschlag von Semler und anderen anknüpft, so zu interpungieren: ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζόμενοι; ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; (also: Lassen sie sich für die Toten taufen?) εἰ ὄλωσ κτλ.

Thompson knüpft daran weitere Vorschläge: a) ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτίζόμενοι; ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, εἰ ὄλωσ . . . b) Noch besser (nach Tertullian) findet er: Komma hinter βαπτίζόμενοι, Fragezeichen hinter ἐγείρονται, vgl. Tert Resurr 48, 11; Adv Marc V 10. Er weist darauf hin, daß in K und B trotz verschiedener Zeilenlänge jeweils eine Zeile mit βαπτίζόμενοι schließt.

<sup>121</sup> Referiert bei Rob-Pl. Aufgenommen von M. Raeder, ZNW 46, 1955, 258ff.: Heidnische Korinther, die christliche Angehörige verloren haben, lassen sich um derentwillen taufen, weil ihnen der christliche Glaube Wiedervereinigung mit ihnen verspricht. Ähnlich J. Jeremias, Abba 303f.; er beruft sich auf die Wendung ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν; Bl-Debr 231a. Bl-Debr führt freilich ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν nicht unter der finalen Bedeutung an. Und überhaupt spricht der finale Gebrauch von ὑπὲρ gegen diese Deutung. Wo er vorkommt, ist er immer eindeutig, vgl. Phil 21a.

auf die Vikariatstaufe<sup>122</sup>. Und es ist vergeblich, zu bestreiten, daß in Korinth ein magisches Sakramentsverständnis herrscht. Den Gedanken-gang versteht M. Rissi<sup>123</sup> so: Die sich für die Toten taufen lassen — was werden sie künftig tun, wenn sie sich meine Argumente überlegt haben? Wenn Tote nicht auferstehen, werden sie künftig etwas Absurdes tun und ihren Unglauben selbst „zeichenhaft“ Lügen strafen. — Aber eine durchgehende, logische Gedankenführung liegt gar nicht vor, sondern eine Aufreihung von verschiedenen Argumenten, vgl. V. 20-24. Und das Futurum ist sententiös (mit Lietzmann, s. KG I 171, 3).

Die Schlüssigkeit des Arguments ist ohne weiteres gegeben, wenn die christologische Voraussetzung, mit der Paulus argumentiert, angenommen ist — und die ist anerkannt.

V. 30f.: Das neue Argument hat mit den bisherigen nichts zu tun. Paulus reiht Verschiedenes auf, freilich nicht ungeordnet: a) eure Praxis; b) meine Existenz<sup>124</sup>. Zu „stündlich“, „täglich“ vgl. 2Kor 4<sup>10f.</sup>; Röm 8<sup>38f.</sup><sup>125</sup>. *καύχησις*: 2Kor 7<sup>4</sup> 8<sup>24</sup><sup>126</sup>. *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* zeigt wieder an, daß „sein“ Ruhm „fremder“ Ruhm ist (→ 1<sup>21</sup>).

V. 32: Zwei Fragen kreuzen sich:

1. Ist der Konditionalsatz real oder unreal?

2. Ist *θηριομαχεῖν* wörtlich oder übertragen gemeint<sup>127</sup>? Wenn übertragen: dann ist es Ausdruck für das „tägliche Sterben“; wenn wörtlich: dann ist es ein Beispiel dafür.

Lietzmann argumentiert: *θηριομαχεῖν* kann nicht wörtlich gemeint sein, weil im Peristasenkatalog 2Kor 11<sup>23-29</sup> kein Tierkampf erwähnt ist, ebenso in der Apostelgeschichte<sup>128</sup>, „und der Apostel als römischer Bürger überhaupt nicht ad bestias verurteilt werden konnte, ohne sein

<sup>122</sup> Mit Recht Kümmler. Heinrici charakterisiert seine Übersicht über „abweichende Auslegungen“: „zugleich als Beispiel exegetischer Not und Willkür“. Auch der Artikel vor (ol) *καπολ* widerlegt diese Deutung nicht (gegen Bachmann).

<sup>123</sup> Die Taufe für die Toten, 1962, mit Forschungsübersicht. Rissi sieht, daß nur die Vikariatstaufe gemeint sein kann, will aber eine sakramentalistische Deutung vermeiden: Die stellvertretende Taufe sei ein „Akt der Proklamation und des Bekenntnisses“, mit dem die Auferstehungshoffnung für bestimmte Verstorbene bezeugt werde: „Wir glauben an die Auferstehung dieses Toten“ (89). — Die signifikative Auffassung der Taufe ist weder korinthisch noch paulinisch, sondern barthianisch.

<sup>124</sup> Der Plural ist briefstilistisch. Weiß: *ἡμεῖς* wird auch seine Genossen umfassen; aber im Hauptsatz denkt Paulus an sich selbst. — Diese Auffassung ist nur möglich, wenn *θηριομαχεῖν* bildlich verstanden wird!

<sup>125</sup> Seneca Ep 24, 20: „cotidie morimur, cotidie enim demitur aliqua pars vitae.“ Hier ist der Tod ein Naturvorgang. Philo In Flacc 175.

<sup>126</sup> Wechselseitigkeit als Moment des Verhältnisses Apostel-Gemeinde: 2Kor 1<sup>4f.</sup> 9<sup>a</sup> (*καύχημα*); Phil 1<sup>28</sup>. *ὑμετέραν*: Thuk I 69: *αἱ ὑμετέραι ἐπιτίδες* „die Hoffnung auf euch“; KG I 560 Anm. 11.

<sup>127</sup> A. J. Malherbe, The Beasts at Ephesus, JBL 87, 1968, 71 ff. (*θηριομαχεῖν* übertragen, vgl. 16<sup>1f.</sup>).

<sup>128</sup> Doch vgl. 2Kor 1<sup>a</sup>. Der Bericht der Act verharmlost.

Bürgerrecht zu verlieren, während er es doch bei der Verhaftung in Caesarea (sic!) noch besitzt“<sup>129</sup>. Also handelt es sich um einen bildlichen Ausdruck für: „um sein Leben kämpfen“<sup>130</sup>. Dann kann man den Konditionalsatz als realen verstehen; Lietzmann begründet: „weil man den realen Beispielen kein fingiertes folgen lassen wird“<sup>131</sup>. Dagegen hält ihn Weiß für einen irrealen: wenn es nach Menschenwillen (s. u.) zum Tierkampf gekommen wäre. Diese Auffassung ist grammatikalisch möglich. Doch wendet Schmid (a.a.O. 42f.) ein: Entscheidend gegen die Deutung als Irrealis spricht nicht das Fehlen von  $\kappa\upsilon$ <sup>132</sup>, sondern die Tatsache, daß  $\epsilon\theta\eta\rho\iota\omicron\mu\acute{\alpha}\chi\eta\sigma\alpha$  parallel zu  $\tau\acute{\iota}$   $\beta\alpha\pi\tau\acute{\iota}\zeta\omicron\nu\tau\alpha\iota$  und  $\tau\acute{\iota}$   $\kappa\iota\nu\delta\upsilon\nu\epsilon\upsilon\omicron\mu\epsilon\nu$  steht. Es handelt sich um reale Gefahren (vgl. Lietzmann). Die Deutung wird noch erschwert durch die Unklarheit der Wendung  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$ : Ist zu übersetzen „nach Menschenweise“? (Lietzmann); was ist dann der Sinn<sup>133</sup>? Oder: „nach Menschenwillen“? (Weiß)<sup>134</sup>. Aus  $\acute{\epsilon}\nu$   $\epsilon\phi\acute{\epsilon}\sigma\omega$  schließen manche Exegeten, diese Notiz — und damit der Brief — könne nicht in Ephesus selbst geschrieben sein. Warum nicht? Der Ausdruck  $\tau\acute{\iota}$   $\mu\omicron\iota$   $\tau\omicron$   $\delta\phi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  gehört dem Diatribenstil an (Epict III 7,31). Heinrich bemerkt mit Recht, man dürfe V. 32 nicht isolieren; sonst sei der Gedanke opportunistisch. Er ist im Ganzen des Sachzusammenhangs von Erlösung, Befreiung von der Sünde und Begründung der Sittlichkeit und vor der Folie der in V. 31. 32 gezeichneten Situation des ins Leiden geworfenen Apostels zu verstehen (vgl. V. 16-19). Im Hintergrund steht die früher angestellte Erwägung, der Glaube könnte vergeblich sein, wohlgermerkt: eine Erwägung des Glaubens! Es ist ein Unterschied,

<sup>129</sup> Dig 28, 1, 8, 4: „Hi vero, qui ad ferrum aut ad bestias aut in metallum damnantur, libertatem perdunt“; vgl. Dig 48, 19, 29; Aufrührer: Dig 48, 19, 38, 2. Th. Mommsen, Röm. Strafrecht 925ff. Es ist allerdings zu bedenken, daß das römische Bürgerrecht des Paulus nur durch die Apostelgeschichte bezeugt ist und schlecht zu dem Peristasenkatalog 2Kor 11 23ff. (V. 25!) paßt.

<sup>130</sup> IgnRöm 51:  $\mu\acute{\epsilon}\chi\rho\iota$   $\epsilon\theta\eta\rho\iota\omicron\mu\alpha\chi\omega\acute{\nu}$   $\delta\iota\acute{\alpha}$   $\gamma\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\theta\alpha\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\eta\varsigma$  ist freilich kein wirklicher Beleg für bildlichen Gebrauch. Hier legt sich die Wahl des Wortes nahe, weil Ignatius den wirklichen Tierkampf vor sich hat. Vgl. PhiloInFlacc 175: „ $\pi\rho\alpha\alpha\pi\omicron\theta\upsilon\eta\sigma\kappa\omega$   $\pi\omicron\lambda\lambda\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$   $\upsilon\pi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$   $\acute{\alpha}\nu\theta\prime$   $\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$   $\tau\omicron\upsilon$   $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota\omicron\upsilon$ .“

<sup>131</sup> Ähnlich J. Schmid, Zeit und Ort der paulinischen Gefangenschaftsbriefe, 1931, 39ff. (S. 59 Anm. 5 Beispiele für übertragenen Gebrauch). Aristoph Nub 184; Equ 273; Plut 439; Philo Vit Mos I 43f.; VettVal 129, 33 130, 21; PRyl I 15, 6f.:  $\kappa\alpha\kappa\omicron\iota\varsigma$  [ $\theta\eta\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$   $\nu\iota\nu$ ]  $\mu\omicron\nu\omicron\mu\alpha\chi\eta\sigma\epsilon\iota\nu$   $\acute{\alpha}\nu\epsilon\pi\epsilon\iota\sigma\alpha\nu$ . ScholBodl zu Epict IV 1, 159f.: ( $\gamma\rho\omega$ ) $\sigma\eta$   $\delta\tau\iota$   $\Sigma\omega\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\eta\varsigma$   $\epsilon\theta\eta\rho\iota\omicron\mu\acute{\alpha}\chi\eta\sigma\epsilon\nu$ . TertResurr 48, 12: „depugnavit ad bestias [Ephesi], illas scilicet bestias Asiaticae pressurae.“

<sup>132</sup> Radermacher 157f. Andererseits gilt: „Die irrealen Perioden sind bei Paulus merkwürdig selten (1C 2s 11s1 1210; G 110 3s1 41s)“, Bl-Debr 360a. Weiß beruft sich auf Epictet: auch dort fehlt öfter  $\kappa\upsilon$  im irrealen Nachsatz gerade bei  $\tau\acute{\iota}$   $\tau\omicron$   $\delta\phi\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ , s. Schenkl Index.

<sup>133</sup> Schmiedel: in der Weise eines Menschen, für den es keine Auferstehung gibt, nach V. 29b. 32c.

<sup>134</sup> Im Zusammenhang mit seiner Deutung als Irrealis. So ergibt sich in der Tat ein klarer Sinn.

ob man theoretisch über das Jenseits redet oder als Betroffener, der sich objektiv im Sterben befindet, der den Tod nicht vor sich hat, sondern um sich. In dieser Situation führt der Gedanke „wenn es keine Totenauferstehung gibt“ durchaus konsequent zu der — von Paulus ja im voraus abgewiesenen — libertinistischen Konsequenz<sup>136</sup>: Wenn „dieses“ Leben das Leben ist, dann lebt man sinnvoll, indem man es bis zur Neige ausschöpft<sup>136</sup>. Das wird mit der „Regel“ von Jes 22<sup>18</sup> dargelegt<sup>137</sup>. Paulus steht mit seiner Argumentation wieder in der Tradition der jüdischen Weisheit<sup>138</sup>.

V. 33: Zu *μη πλανᾶσθε* → 69. Die Warnung ist ein Zitat aus Menander (Thais; Fr. 218 Kock)<sup>139</sup>. Der Sinn von *ὁμιλῖαι* ist natürlich nicht eng („Gespräche“)<sup>140</sup>, sondern allgemein: „Umgang“<sup>141</sup>. Man kann sich fragen, ob Paulus mit diesem Zitat allgemein vor Konformität mit der Welt warnt (Röm 12<sup>2</sup>) oder speziell vor dem Umgang mit Leugnern der Auferstehung. In die letztere Richtung weist V. 34. Aber das eine schließt ja das andere nicht aus.

V. 34: *ἐκνήψατε*<sup>142</sup> weist auf *πίωμεν* zurück. Dieser übertragene Gebrauch von *νήφειν* ist geläufig; es ist ein Stichwort der eschatologischen Paränese<sup>143</sup>. Ausschöpfen des irdischen Daseins ist Rausch, und Rausch

<sup>136</sup> Der Konditionalsatz *εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται* ist nach Analogie des vorausgehenden Satzes zum Folgenden zu ziehen. Das Fehlen des Artikels vor *νεκροί* ist sachgemäß, → V. 18.

<sup>136</sup> Und sei es im Stil einer heroisch-asketischen Weltanschauung.

<sup>137</sup> Kaibel, Epigr. Graeca 344, 3: *γῶθι τέλος βίотου. διὸ παιῖζε τρυφῶν ἐπὶ κόσμῳ*. Hdt II 78; EuripAlk 780ff.; Horaz Carm I 4 II 3. Ähnliche Lebensweisheit findet sich auf Becherinschriften (Deißmann, LvO 103ff., vgl. 251). Besonders bekannt war die angebliche Grabinschrift des Sardanapal (Plut Mor 330f; 336c: *ἔσθιτε, πῖνε, ἀφροδισιάζε· τᾶλλα δ' οὐδέν*). Auf den Motivzusammenhang (anti-epikuräische Polemik) weist Malherbe (→ Anm. 127) hin. Sardanapal: Weißbach, PW A 1, 2436ff.; J. E. B. Mayor, Thirteen Satires of Juvenal II, 1881, 178f.

<sup>138</sup> Sap 2<sup>28</sup>. 31 Aber Paulus greift nicht ausdrücklich auf diese Stelle zurück, denn in der Sap ist noch ein Motiv angeführt, das Paulus hätte gut verwenden können: die Vergewaltigung des Gerechten, der sich seiner Gotteserkenntnis rühmt. Siehe E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapiencia Salomonis, in: Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet, 1892, 281f.

<sup>139</sup> Folgerungen für die literarische Bildung des Paulus sind nicht zu ziehen. Dieser Spruch ist als geflügeltes Wort verbreitet, vgl. Eurip Fr. 1013 Nauck und zur Sache Diod Sic XVI 54, 4 (von Philipp von Mazedonien): *πονηραῖς ὁμιλίαις διέφθειρε τὰ ἦθη τῶν ἀνθρώπων. ἦθος χρηστόν*: Arist 230; Philo Det Pot Ins 38.

<sup>140</sup> Vg: *colloquia*.

<sup>141</sup> Bauer s. v.; XenophMem III 7, 5; PlatResp 550b. XenophMem I 2, 20: *δὲ δ καὶ τοὺς υἱεῖς οἱ πατέρες, καὶ ὡς σωφρονες, ὁμῶς ἀπὸ τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων εἰργουσιν, ὡς τὴν μὲν τῶν χρηστῶν ὁμιλίαν ἔσκησιν οὐσαν τῆς ἀρετῆς, τὴν δὲ τῶν πονηρῶν κατέλυσιν*.

<sup>142</sup> Die Tempora der Imperative sind zu beachten. Der Imp. Aor. kann ingressiv oder komplexiv, als apodiktisches Gebot, aufgefaßt werden; der Imp. Praes. ist durativ bzw. fordert zur Fortsetzung des bestehenden Zustandes auf; vgl. Mk 14<sup>34</sup>: *μείνατε ὡςδε* (geht nicht fort) *καὶ γρηγορεῖτε* (wacht beständig) *μετ' ἐμοῦ*; Bl-Debr 335–337.

<sup>143</sup> 1Thess 5<sup>28</sup>.; Philo schreibt *De ebrietate* und *De sobrietate*; O. Bauernfeind, ThW IV 936ff.

ist ἀγνοσία<sup>144</sup>. Dieses Wort ist im Zusammenhang der im Hellenismus beliebten Negation zu verstehen. Bousset übersetzt: „Gewisse Leute haben ja keine Ahnung von Gott.“<sup>145</sup> Das ist zu schwach. Denn die ἀγνοσία ist eine aktiv betriebene Lebensweise<sup>146</sup>, wie die Gedankenverknüpfung Unkenntnis/Sünde zeigt.

35 Aber, kann man fragen, wie stehen die Toten auf? Mit was für einem  
36 Leib kommen Sie? Du Tor! was du säest, wird nicht lebendig gemacht,  
37 wenn es nicht stirbt. Und was du säest - du säest nicht den künftigen Leib,  
38 sondern ein nacktes Korn, etwa von Weizen oder sonst etwas. Gott aber gibt  
39 ihm einen Leib, wie er beschlossen hat, und zwar jedem Samen einen be-  
40 sonderen Leib. Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, sondern anders ist das  
41 der Menschen, anders das Fleisch des Viehs, anders das Fleisch der Vögel,  
42 anders das der Fische. Und es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber. Aber  
43 anders ist der Glanz der himmlischen, anders der der irdischen. Anders ist der  
44 Glanz der Sonne, anders der Glanz des Mondes, anders der Glanz der  
45 Sterne. Denn ein Stern unterscheidet sich von andern im Glanz. So ist es auch  
46 mit der Auferstehung der Toten: Gesät wird in Vergänglichkeit, auferweckt  
47 in Unvergänglichkeit; gesät wird in Schande, auferweckt in Ehre; gesät wird in  
48 Schwäche, auferweckt in Kraft. Gesät wird ein seelischer Leib, auferweckt ein  
49 geistlicher Leib. Wenn es einen seelischen Leib gibt, gibt es auch einen geist-  
50 lichen. So steht ja geschrieben: „Es ward der erste Mensch, Adam, zur lebendi-  
51 gen Seele, der letzte Adam zum lebenspendenden Geist.“ Aber nicht ist zuerst  
52 das Geistliche, sondern das Seelische, dann das Geistliche. Der erste Mensch  
53 ist von (der) Erde, irden, der zweite Mensch aus dem Himmel<sup>1</sup>. Wie<sup>2</sup> be-  
54 schaffen der irdische, so auch die Irdischen, und wie beschaffen der himmlische,  
55 so auch die Himmlischen. Und wie wir das Bild des Irdischen trugen, so wer-  
56 den wir auch das Bild des himmlischen tragen<sup>3</sup>.

<sup>144</sup> CorpHerm I 27: ὁ λαοί, ἄνδρες γηγενῆς, οἱ μέθῃ καὶ ὑπὸ ταυτοῦς ἐκιδεδοκότες καὶ τῇ ἀγνοσίᾳ τοῦ θεοῦ, νῆψατε . . . ; VIII 1. Weiß: Richtet sich die Bemerkung ironisch gegen die γῶσιν ἔχοντες (8<sub>1</sub>)? Vgl. die Ironie am Anfang von Kap. 3: κατὰ ἀνθρώπων.

<sup>145</sup> K. Barth 70 findet diese Übersetzung „unheimlich zutreffend“. Schlatter 430 erklärt sie für falsch, weil die Korinther „viel mehr als eine Ahnung von Gott“ haben. Dieser Psychologismus verkennt die Objektivität des Urteils: Paulus spricht nicht von subjektiven Ahnungen, sondern von dem objektiven Sich-Verstehen bzw. Nicht-Verstehen auf den Umgang mit Gott.

<sup>146</sup> Sap 13<sub>1</sub>; 1Petr 2<sub>15</sub>; vgl. 1<sub>131</sub>.; 1Clem 59<sub>2</sub>; ἀγνοσία θεοῦ. Dupont 6ff.; Reitzenstein, Hell. Myst. 293ff.

<sup>1</sup> Zum Fehlen des Artikels: Bl-Debr 253<sub>3</sub> A.

<sup>2</sup> Zum Stil von V. 48<sub>2</sub>: Bl-Debr 490.

<sup>3</sup> P 46, die Alexandriner (außer B), DG lesen φορέσωμεν; der Kontext fordert den Indikativ.

V. 35: Im lockeren Diatribenstil<sup>4</sup> wird das neue Thema eingeführt: „Wie?“ Die Frage wird sofort präzisiert: *ποῶς*<sup>5</sup> δὲ *σώματι*<sup>6</sup> *ἐρχονται*<sup>7</sup>; Darauf wird eine vierfache Auskunft gegeben:

1. V. 36-38; 2. V. 39-44; 3. V. 45-49 (oder 50, s. u.); 4. V. 50(51)-57.

Becker<sup>7a</sup> gliedert den Abschnitt so: Voraus stehen drei Grundsätze, V. 36. 37. 38. V. 39-41 ist Kommentar zu V. 38 auf Grund des Schöpfungsberichtes: Sonne — Mond — Sterne (gegliedert nach der Leuchtkraft); Tiere (die Differenzierung!). Dann spricht V. 42 von der neuen Schöpfung. Mit „Adam“ folgt ein neuer Rekurs auf den Schöpfungsbericht. Von V. 35 an herrscht der individuelle Aspekt. Das wird durch V. 50<sup>a</sup> einigermaßen korrigiert.

Trotz dieser Präzisierung wird die wirkliche Streitsituation auch hier nicht deutlich. Greift Paulus einen wirklich in Korinth erhobenen Einwand („*πῶς*“) auf<sup>8</sup>? Jedenfalls zeigt seine Erläuterung der Frage, daß er sich ein Existieren ohne Leib überhaupt nicht vorstellen kann<sup>9</sup>. Doch ist die Körperlichkeit der künftigen Existenz auch hier nicht die Pointe der Ausführung, sondern deren selbstverständliche Voraussetzung; sie gehört zum Weltbild des Paulus. Theologisch ist sie nicht an sich; sie wird es je und je in actu, z.B. gegen spiritualistische Verengung der Hoffnung, gegen Ausklammerung der Welt aus dem Herrschaftsbereich Gottes, also gegen Gnosis, Schwärmerei jeder Form, gegen direkte Entweltlichung als Heilsweg usw.<sup>10a</sup>.

<sup>4</sup> ἀλλ' ἐπεὶ τις: Jak 210.

<sup>5</sup> δὲ markiert keinen Gegensatz, sondern reiht einfach auf; vgl. die Einführung einer Erklärung durch δὲ 10<sup>11</sup> 15<sup>ss</sup>.

<sup>6</sup> J. Jeremias a.a.O. nimmt an, daß es sich um zwei verschiedene Fragen handelt: 1. *πῶς*: Wie spielt sich der Vorgang der Auferstehung ab? 2. *ποῶς σώματι*: Welches ist die Art der neuen Leiblichkeit? Die Antwort werde in umgekehrter Folge gegeben, auf die zweite Frage bis V. 49, auf die erste V. 50<sup>ss</sup>.. Diese Unterscheidung und Gliederung dürfte zu fein sein; E. Schweizer, ThW VII 128. → V. 50.

<sup>7</sup> Die Präsensia versteht man besser als solche mit futurischer Bedeutung, wie sie besonders bei *ἐρχομαι* vorkommt; 16<sup>st</sup>.; Bl-Debr 323. Weiß faßt sie als Präsensia des Lehrsatzes.

<sup>7a</sup> J. Becker, Auferstehung der Toten im Urchristentum, 1976, 89 f.

<sup>8</sup> Schmithals 147: „Daß man in Korinth die Fragen von V. 35 gestellt hat, ist dagegen sehr zu bezweifeln . . . V. 35<sup>st</sup>. sagen also nichts über die Zustände in Korinth aus, sondern reflektieren lediglich die Anschauungen des Pls darüber.“ Andere (Schneewind 130; Brandenburger 73 Anm. 2) nehmen an, daß hier der Spott der Gegner über die Vorstellung einer leiblichen Auferstehung sichtbar werde.

<sup>9</sup> Lietzmann: Die Gegner argumentieren, daß ein Leib nach dem Tod unvorstellbar sei. Bultmann, Theol 193f.: Paulus geht auf die Argumentation der Gegner ein und wird dadurch verleitet, *σῶμα* „in einer für ihn sonst nicht charakteristischen Weise“ zu gebrauchen, nämlich im Sinn von Form, „die verschiedenem Stoff . . . aufgeprägt sein kann“.

<sup>10a</sup> Nach L. Schottroff 136ff. ist der Abschnitt nicht eine Ausführung über die Auferstehungsleiblichkeit; sondern (!) Paulus setzt sich mit der dualistischen Anthropologie der Gegner auseinander. Und zwar ist ein gnostischer Dualismus



V. 36–38: Der Diskussionsstil geht weiter: ἀφρων<sup>10</sup>. Zu οὐ ζωοποιεῖται bemerkt Weiß, Paulus denke schon an die Sache (nicht mehr im Bild); denn das Samenkorn soll ja nicht lebendig gemacht werden, sondern Frucht bringen. Das ist eine moderne Verkennung des Gedankens. Für Paulus kommt es in der Tat auf die Belebung des Samens an, wie V. 37 zeigt. Es liegt ein Naturverständnis vor, das die Natur nach Analogie des menschlichen Lebens auffaßt, das Naturgeschehen ebenso wie das Menschenleben als den Kreislauf von Stirb und Werde. Das ist eine in der Antike weit verbreitete Anschauung<sup>11</sup>. Paulus betont scharf:

1. die Notwendigkeit des Todes als die Bedingung des Lebens<sup>12</sup>;
  2. die Diskontinuität zwischen dem jetzigen und dem künftigen Leben.
- Er legt den Naturvorgang nicht auf den organischen Zusammenhang von Keim und Entfaltung, auf eine „Entelechie“<sup>13</sup> hin aus, sondern auf die Neuschöpfung durch Gott: Wie sehr die Natur nach der Analogie des Menschen gesehen ist, zeigt der Ausdruck „γυμνὸν“ κόκκον. Er paßt ja gar nicht auf ein Samenkorn, wohl aber auf ein bestimmtes Menschenbild: 2Kor 5<sup>1f.</sup><sup>14</sup>. Lietzmann hat recht: „Nicht dieser irdische Leib steht auf“ (vgl. V. 50). Aber Paulus versteht nicht, wie Lietzmann meint,

---

vorausgesetzt, nämlich die Mächtigkeit des Kosmischen. V. 44b–50 ist „eine dualistische Version der iustificatio impii“ (140). V. 46 polemisiert „... gegen das gnostische Integritätsprinzip mit seiner Distanzierung des salvandus von der Gottfeindlichkeit“ (143). — Was diese „Auslegung“ mit dem dastehenden Text zu tun hat, sehe ich nicht.

<sup>10</sup> Ps 13<sup>1</sup>; Lk 12<sup>30</sup>. Schmiedel zieht οὐ zu ἀφρων. Aber ἀφρων steht betont im casus pendens — im Gegensatz zu ὁ δὲ θεός V. 38.

<sup>11</sup> Joh 12<sup>24</sup>; A. V. Ström, Vetekornet, 1944, 416ff.; H. Braun, Das „Stirb und werde“ in der Antike und im NT, Studien 136ff. Stoisch beeinflusst 1Clem 24.

<sup>12</sup> Das ist ein neuer Gedanke. Er fehlt auch 1Clem 24. Pointiert erklärt H. Riesenfeld, Das Bildwort vom Weizenkorn, in: Studien zum NT und zur Patristik (Festschr. E. Klostermann), 1961, 43ff.: Er setzt voraus, daß die Auferstehung in der Gemeinde nicht bezweifelt wurde. Das Thema sei eigentlich nicht „Die Auferstehung der Toten“, sondern „Der Tod als die Voraussetzung der Auferstehung“ (45). — Das geht schon deswegen nicht, weil nicht alle sterben. Riesenfeld stellt aber zutreffend fest, daß das Beispiel des Weizenkorns seine Tradition hat: vgl. Joh 12<sup>24f.</sup>; 1Clem 24.

<sup>13</sup> Aristot PartAnim I 1 p. 641 b, 29ff.: „Der Same ist also das Prinzip, das aus sich selbst(!) ein Wesen schafft. Das geschieht von Natur... Der Same ist der Ursprung, die Substanz aber ist das Ziel, früher aber als beide ist das Wesen, aus dem der Same stammt.“

<sup>14</sup> Weiß: Strenggenommen gehört zum Motiv der Nacktheit eine platonisierende Anthropologie; PlatGorg 523c–e; vgl. Lucian VerHist II 12. — Das mag für den Ursprung zutreffen. Aber die Vorstellung ist im Hellenismus weit gestreut; Gnosis I 2Kor 5<sup>1f.</sup> I Judentum: Sanh 90b (R. Meir, um 150 n. Chr.): „Wenn das Weizenkorn, das nackt begraben wird, mit vielen Gewändern bekleidet hervorkommt, um wie viel mehr die Frommen, die in ihren Kleidern begraben werden.“ Die Frage, wie die Toten erkannt werden können, wenn sie nicht ihren alten Körper „tragen“, macht Paulus keinen Kummer. Diese Frage ist überholt durch die Kontinuität der Verheißung, durch welche der in Christus Gestorbene er selbst bleibt.

den himmlischen Leib als Bekleidung der „nackten“ Seele; denn er hat überhaupt keinen Seelenbegriff und darüber hinaus keinen Begriff für das Überdauernde, die Kontinuität Bildende. Denn dieses kann gar nicht anthropologisch-gegenständlich bezeichnet werden<sup>15</sup>. Das neue Leben ist neue Schöpfung<sup>16</sup>, Geschenk „wie Gott will“ (Gen 1<sup>11</sup>), und es ist nicht allgemein-theoretisch betrachtet, sondern im Sinn des Glaubensverstehens als je mein Leben: ἴδιον<sup>17</sup>.

V. 39–41: Mit Hilfe der Begriffsreihe σάρξ — σῶμα — δόξα sucht Paulus zu zeigen, daß die Auferstehung aus dem Tod ontologisch möglich ist; er beantwortet also die Frage πῶς = ποίῳ σώματι:

1. Es gibt verschiedene Sorten von σάρξ<sup>18</sup>. σάρξ ist hier der Stoff, aus dem der Körper besteht. Ist nun von V. 38 her (jeder Same bekommt sein eigenes σῶμα) zu erschließen, daß hier σάρξ und σῶμα gleichbedeutend sind? daß also auch σῶμα den Stoff bezeichnet? Dafür spricht die Parallelität von V. 38 und 39. Und die Betonung von ἄλλος — ἄλλος entspricht der von ἴδιον σῶμα; vgl. V. 42.

2. Nimmt man das an, gerät man allerdings in eine Schwierigkeit: Es tritt ja eine Verschiebung auf. Zuerst ist die Rede von der Verschiedenheit zwischen den irdischen Arten von σάρξ, dann aber zwischen irdischen und himmlischen Körpern. Trotz des Anscheins gebraucht Paulus σάρξ und σῶμα nicht synonym. σάρξ steht für sich, σῶμα ist mit einem neuen Begriff kombiniert: δόξα. Sobald dieser ins Spiel kommt, ist σῶμα nicht der Stoff, sondern die Gestalt, und δόξα ist die Beschaffenheit. σάρξ ist also eine „Substanz“, σῶμα dagegen gibt es nicht an sich; σῶμα ist immer in einer bestimmten Seinsweise; es hat jeweils, wenn nicht eine Substanz, so doch eine Substantialität<sup>19</sup>.

Was soll also bewiesen werden? Kümmel<sup>20</sup>: „Paulus will nicht die Möglichkeit einer neuen Leibessubstanz nachweisen, sondern eines an-

<sup>15</sup> Das σῶμα ist nicht Träger oder Faktor der Kontinuität (gegen Bultmann); J. A. T. Robinson, *The Body*, 1952, 78.

<sup>16</sup> Schwantes 58f.

<sup>17</sup> Aristot a.a.O.: „Denn keineswegs wird aus einem Samen ein beliebiges Wesen, sondern aus einem bestimmten nur ein bestimmtes, und nicht jeder beliebige Same kommt aus jedem beliebigen Körper.“ Man sieht, wie weit Paulus von einem organischen Naturdenken entfernt ist.

<sup>18</sup> Zur Aufzählung der Lebewesen vgl. Gen 1<sup>20ff.</sup>; Röm 1<sup>23</sup>. Wegen der Parechese wählt er κτήνη (statt τετράποδα) und πτήνη (statt πετεινά). Zum Fehlen von ἐστίν „es gibt“ s. Bl-Debr 127s; „prägnante logische Beweisführung“. Zum Fehlen des Artikels in V. 41 s. Bl-Debr 253<sub>1</sub>.

<sup>19</sup> Lietzmann versteht σάρξ als Stoff, σῶμα als Form. Die irdischen Wesen bestehen aus Fleischsubstanz, die himmlischen aus δόξα = Lichtsubstanz. Zu τῶν ἐπιγείων ist zu ergänzen: δόξα, nur eben in uneigentlichem Sinn. „Denn die Erdenleiber haben keine δόξα, sondern σάρξ vgl. Ph 3<sup>21</sup>.“ Dann wäre σῶμα das Kontinuierliche. Das ist es aber gerade nicht; E. Schweizer, *ThW VI* 418.

<sup>20</sup> Ders., *Röm 7 und die Bekehrung des Paulus*, 1929, 21ff.

deren Leibes.“ Aber so kann man nicht unterscheiden. *σῶμα* ist hier deutlich die Gestalt, freilich nicht im Sinne der griechischen, philosophischen Ontologie. Die Gestalt ist immer schon auf ihre konkrete Seinsweise bezogen, also je schon himmlische oder irdische. Sie existiert für sich nur als Begriff; tatsächlich ist sie nur in ihrer Substantialität und Individualität existent. *σῶμα* ist auch nicht das individuelle Sein als solches, sondern: sofern alles individuelle Sein einer Seinsweise zugehört. Damit ist freilich das Problem der Kontinuität in Schärfe gestellt. Diese „ist aber keine naturhafte, substanzielle, sondern eine geschichtliche“ (Kümmel).

Für die Beschreibung der neuen Alternative: irdische — himmlische<sup>21</sup> Körper muß Paulus einen weiteren Begriff einführen; denn die himmlischen Wesen kann er nicht durch *σάρξ* charakterisieren; also: *δόξα*<sup>22</sup>; die Gestirne sind als Lebewesen mit Lichtleib gedacht<sup>23</sup>.

V. 42–44 enthalten die Anwendung: „So verhält es sich mit der Auferstehung.“<sup>24</sup> Paulus greift wieder zur Rhetorik: Es folgen vier Antithesen, dann eine These; das letzte Glied ist das längste (Bl-Debr 490). Betont sind wieder die Gegensätze, also die Diskontinuität, der Wundercharakter des künftigen Lebens. In den Antithesen erscheint die Intention des Paulus rein.

Dem zunächst allgemein-ontologischen Inhalt der Erwägung entspricht sowohl das Bild vom Säen<sup>25</sup> als die antithetische Begrifflichkeit. Grundlegend ist die erste Antithese: *φθορά/ἀφθαρσία* (→ V. 47. 58f.). Es folgt ein Spiel mit dem Wort *δόξα*, das jetzt nicht mehr „Glanz“ bedeutet (obwohl man diesen Sinn noch im Ohr hat), sondern „Ehre“. Zu *ἀσθένεια/δύναμις* vgl. 1<sup>st</sup> 410; 2Kor 12<sup>10</sup> 13<sup>8.9</sup>. Die unpersönliche Ausdrucksweise („es“ wird gesät) wird am Zielpunkt verlassen: „Gesät wird *σῶμα ψυχικόν*, auferweckt *σῶμα πνευματικόν*.“ Was ist ein *σῶμα πνευματι-*

<sup>21</sup> Gemeint sind, wie man sogleich sieht, die Gestirne, die sichtbaren Himmelswesen.

<sup>22</sup> Damit kann einfach der Glanz der Gestirne gemeint sein, Sir 43<sup>9</sup>: *κάλλος οὐρανοῦ, δόξα ἀστρων, κόσμος φωτίζων*. Aber bei Paulus ist an Lichtsubstanz gedacht.

<sup>23</sup> Sterne als beselte Wesen: sl Hen 29; Apk Bar 59<sup>11</sup>; Philo Opif Mund 73; Gig 8; Plant 12: *ζῶα γὰρ καὶ τούτους* (sc. *τοὺς ἀστέρας*) *νοεῖα δι' ὧν φασὶν οἱ φιλοσοφῶντες*; Somn I 135; Bousset-Greßmann 322f. Kümmel bestreitet, daß *δόξα* die Lichtsubstanz der himmlischen Körper sei; Paulus spreche nur von der Verschiedenheit des Glanzes zwischen den mannigfachen Leibern himmlischer und irdischer Wesen. Bachmann, Rob-Pl bestreiten, daß Paulus die Sterne für Lebewesen hält; *σῶμα* bedeute einfach die Stofflichkeit. Anders W. Foerster, ThW I 501f.

<sup>24</sup> Paulus gibt hier also Auskunft auf die Frage *πῶς* (gegen Jeremias).

<sup>25</sup> Im Rückgriff auf V. 36–38. Bauer s. v. *σπείρω* 1. b. 8: „Der bestattete Leib wird m. einem Samenkorn verglichen . . .“ So kommt es zur Antithese *σπείρειν/ἐγείρειν*. — Aber gerade an diesem Vergleich ist Paulus nicht interessiert. Bachmann: *σπείρειν* symbolisiert die Überlieferung in den Tod. — Vielmehr liegt bildliche Redeweise nach V. 36–38 vor, s. die Kombinationen (nicht nur mit *φθορά*, sondern auch mit *ἀτμία, ἀσθένεια*).

κόν<sup>26</sup>? Lietzmann: ein Leib, der aus himmlischem πνεῦμα besteht<sup>27</sup>. Ihm widerspricht Kümmel: nicht ein Leib aus πνεῦμα, sondern „ein Leib, der dem Sein ἐν πνεύματι entspricht“. Was ergibt sich aus dem Kontext? Im Vorausgehenden ist eindeutig von Substanzen die Rede: σὰρξ ist die Substanz des irdischen σῶμα. Andererseits bringt die neue Antithese eine Modifizierung, wenn dem σῶμα πνευματικόν nicht ein σῶμα σαρκικόν gegenübergestellt ist, sondern ein σῶμα ψυχικόν. Das heißt ja nicht: ein aus Psychesubstanz bestehendes, sondern: ein irdisches (→ 214). Das Wort ist hier natürlich wegen Gen 27 gewählt. Es führt aber eo ipso zu einer gewissen Distanzierung vom hellenistischen Substanzdenken. Andererseits bleibt die Tatsache, daß das πνεῦμα als Substanz vorgestellt ist (→ V. 47), und V. 44b hat die Form einer allgemeinen, ontologischen Reflexion<sup>28</sup>. Die Schwierigkeiten der Stelle spiegeln sich in den Ausführungen von E. Schweizer<sup>29</sup>. Er lehnt mit Recht Lietzmanns Erklärung ab, daß Paulus an einen unter dem irdischen verborgenen, pneumatischen Leib denke (→ V. 46). σῶμα πνευματικόν ist nicht einfach ein aus πνεῦμα bestehender Leib, sondern ein durch πνεῦμα bestimmter (Bachmann, Kümmel)<sup>30</sup>. Aber das gilt nach Schweizer nur für das Anliegen des Paulus. Seine Terminologie sei hellenistisch: Der Hellenismus stellt sich übernatürliche Kraftwirkung, „Geist“, in der Form von Substanz vor. „Paulus redet also sachlich jüdisch, terminologisch hellenistisch.“ — Diese Alternative befriedigt nicht. Denn Paulus tendiert auch über die jüdische Vorstellung hinaus<sup>30a</sup>.

Vielleicht würde der Sinn klarer, wenn man eine Gegenposition erkennen könnte: Ist die Formulierung von V. 44b polemisch? Wird hier der polemisch zu verstehende V. 46 vorbereitet? (→ V. 46).

V. 45–49: Zur Gedankenführung: V. 46 arbeitet die Antitypik von erstem und „letztem“ Menschen auf Grund der Schrift aus. V. 46

<sup>26</sup> H. Clavier in: The Background of the NT and its Eschatology (Festschr. C. H. Dodd), 1956, 342ff.

<sup>27</sup> Lietzmann spinnt das weiter: „Da der Christ das πνεῦμα aber bereits seit der Taufe hat, so trägt er den Kern(!) dieses pneumatischen Leibes bereits auf Erden in und unter seinem Fleischesleib“. Entsprechend erkläre sich 613-17.

<sup>28</sup> Lietzmann: „44b ist nicht Folgerung aus dem bisher Gesagten, sondern These, die im folgenden bewiesen wird.“ Man kann aber die Logik auch anders verstehen: Unter der Voraussetzung, daß σῶμα rein formalen Sinn hat, werden V. 44a und b zur Einheit. Dann ist 44b nicht ein isoliertes ontologisches Prinzip, sondern gehört — als Erläuterung — noch in die Reihe der Antithesen.

<sup>29</sup> ThW VI 418f., vgl. VII 1057ff.

<sup>30</sup> Vgl. auch σῶμα τέλειον PGM IV 495, dazu Peterson (s. u.) 113: Der Rufer ist Adam, der nach seinem eigenen σῶμα τέλειον ruft, wie PGM IV 1174 nach seiner μορφή und seinem πνεῦμα.

<sup>30a</sup> F. Altermath, Du corps psychique au corps spirituel, 1977, 36: ψυχή meint nicht einen Gegensatz zu πνεῦμα, sondern charakterisiert den Menschen als Geschöpf (Gen 27). σῶμα ψυχικόν bezeichnet die Person als durch die ψυχή belebt. Paulus konfrontiert den Menschen der ersten Schöpfung mit dem Auferstandenen.

bringt die begründende ontologische These<sup>31</sup>. V. 47 erläutert die Antithese ψυχικόν — πνευματικόν als: irdisch — himmlisch<sup>32</sup>.

V. 45: Als Belegstelle dient Gen 27 LXX. Sie ist wieder (→ V. 25. 27) ad hoc verändert<sup>33</sup>, und völlig umgedeutet:

1. Durch die Einführung von πρώτος wird „der Mensch“ typologisch gedeutet<sup>34</sup>. 2. Durch die Einfügung von „Adam“ ist sein Charakter als „Urmensch“ angedeutet<sup>35</sup>. 3. Durch die Antithese ψυχή — πνεῦμα<sup>36</sup>, die im alttestamentlichen Text durch nichts angedeutet ist, erscheint Adam als Antityp. Dieser Gedanke wird dann weiterverfolgt, bildet also die Pointe. Es muß beachtet werden, daß Paulus V. 45 b wie einen Teil des Schriftwortes hinzusetzt<sup>37</sup>.

Er steht klar in einer vorgegebenen exegetischen Tradition. Denn aus dem atl. Text läßt sich diese Exegese nicht gewinnen, und andererseits ist sie von Paulus nicht frei geschaffen. Allerdings formt er seine Tradition nach seiner eigenen Christologie und Eschatologie selbständig um.

<sup>31</sup> Schmithals 159f.: Sie ist gegen die gnostische These der Korinther formuliert, daß das Pneumatische das Ältere sei. E. Schweizer, ThW VI 418f.: V. 46 bezieht sich auf die These 44, nicht auf 45; denn 46 belegt lediglich die These von 44. „Paulus wehrt nicht eine Anschauung ab, die das eschatologische Kommen des Erlösers durch eine Lehre von einem präexistenten Urmenschen ersetzen wollte, sondern kämpft gegen einen Glauben, der das pneumatische σῶμα als Urdatum ansieht“, das dem Menschen eignet, nicht erst geschenkt werden muß. 46b scheint zwar vorauszusetzen, daß die Korinther überhaupt kein solches σῶμα kennen, doch vgl. V. 29: Offenbar kennen sie einen (gnostischen) Leib, der jetzt schon verborgen lebt und nach dem Tod einfach weiterexistiert. J. D. G. Dunn, in: Christ and Spirit in the New Testament (Festschr. C. D. F. Moule), 1973, 127ff.: V. 46 ist nicht der Beweis für V. 44b; er wird von Paulus in V. 46-49 ausgelegt. Dieser identifiziert die zwei Arten von σώματα mit Adam und Christus. Die Erfahrung des Geistes ist für ihn der Beweis, daß Christus σῶμα πνευματικόν ist.

<sup>32</sup> C. K. Barrett, From First Adam to Last, 1962, 68ff.

<sup>33</sup> LXX: καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν (Philo: πνεῦμα) ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχήν ζῶσαν. Hier ist ψυχή ein positiver Faktor. R. Scroggs, The Last Adam, 1966, 86ff.: Rabbinische Auslegung von Gen 27. Diese geht von der ersten Hälfte des Verses aus, von der Schreibung  $\text{קַיִן}$  (mit zwei jod): Das Wort bezieht sich auf die Natur des Menschen, einmal in dieser, einmal in der künftigen Welt.

<sup>34</sup> Weiß: Durch πρώτος ist ein Vorblick eingetragen.

<sup>35</sup> Nicht als Erlöser, sondern als repräsentativer Stammvater. Der Kommentar steht Röm 5<sub>12ff.</sub>

<sup>36</sup> → 214; Brandenburger 84ff. Naassenerpredigt s. u. Baruchbuch des Justin, Hippol V 26,36 (Auslegung von Jes 12): οὐρανὸν λέγει... τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ..., γῆν δὲ τὴν ψυχήν τὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ σὺν τῷ πνεύματι. Durch die Einführung der ψυχή als eines negativen Faktors entsteht eine anthropologische Trichotomie, die ein spezifisch gnostisches Menschenbild darstellt; Jonas I 212ff.; E. Schweizer, ThW VI 393f.

<sup>37</sup> Weiß.

*Exkurs: Adam und Urmensch*

Fragt man nach den Voraussetzungen dieser Auslegung von Gen 27, so stößt man auf die weit zerstreute Idee vom Urmenschen<sup>38</sup>, und zwar in einer bestimmten Abwandlung: daß sich zwei „Menschen“ antithetisch gegenüberstehen<sup>39</sup>, ein himmlischer, pneumatischer, und ein irdischer, „psychischer“.

Die verwehten Spuren des Mythologumenons vom Urmenschen werden seit Reitzenstein eifrig gesammelt und gesichtet. Aber Klarheit ist nach wie vor nicht erreicht und ist auch gar nicht zu erwarten. Denn das Verwirrende liegt einmal im Material selbst und in der Unmöglichkeit, dieses durch eine einheitliche Begrifflichkeit zu ordnen<sup>40</sup>. Zum andern wird der eine Begriff Urmensch auf Heterogenes angewandt: den Makrokosmos, den Protoplasten, das Urbild, den Erlöser („erlöster Erlöser“), auf den Gott „Mensch“ in der Gnosis, wo „Mensch“ hauptsächlich den obersten Gott meint, aber dann auch die Offenbarungspotenz der Gottheit<sup>41</sup>. Nach der negativen Seite kann man heute feststellen, daß es einen ursprünglichen, geschlossenen Mythos vom Urmenschen, wie ihn Reitzenstein rekonstruieren wollte, nicht gab. Diese Gestalt gehört weniger dem Mythos als der mythologischen Spekulation an. Daher ist auch nicht einseitig nach religionsgeschichtlichen Abhängigkeiten und Einflüssen zu fahnden. Wichtiger ist die Feststellung von Typen<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Lit.: R. Reitzenstein, *Poimandres*, 1904; ders., *Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921; Weiteres s. Colpe; W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, 203ff.; W. Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (Soter II)*, 1938; K. Rudolph, *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation*, ZRGG 9, 1957, 1ff.; ders., *Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften*, 1965; E. S. Drower, *The Secret Adam*, 1960; J. Jervell, *Imago Dei*, 1960; C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*, 1961 (Forschungsbericht, Bibliographie); H.-M. Schenke, *Der Gott „Mensch“ in der Gnosis*, 1962; E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962; B. A. Pearson, *The Pneumatikos—Psychikos Terminology in 1 Corinthians*, SBL Diss Ser 12, 1973; K.-G. Sandelin; M. Winter (s. zu 2<sup>er</sup>.); F. Altermath, *Du corps psychique au corps spirituel*, 1977.

<sup>39</sup> Brandenburger 68ff.

<sup>40</sup> Siehe die Erwägungen Colpes S. 171ff.

<sup>41</sup> Schenke, bes. 6ff. Besonders aufschlußreich sind zwei Fassungen des „Apokryphon des Johannes“ (Schenke 34ff.): a) *Codex Berolinensis Gnosticus* 47ff. (W. Till, TU 60, 1955, 135ff.); b) P. Labib, *Coptic Gnostic Papyri in the Coptic Museum at Old Cairo I*, 1956, 62f. Es stehen nebeneinander Gott als „der erste Mensch“ und der „Mensch“ Adam. Da auf Gen 1<sup>er</sup>. angespielt ist, vermutet Schenke, daß die Gottesbezeichnung „Mensch“ aus dieser Stelle bzw. aus der jüdischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen entwickelt sei. — Aber es muß ja gerade erklärt werden, wie man in der Genesis-Stelle die Idee des Urmenschen finden konnte. Diese muß vorgegeben sein. Der weitreichende Einfluß jüdischer Spekulationen ist damit nicht bestritten, s. u. Zum Apkr Joh s. bes. L. Schottroff.

<sup>42</sup> Colpe 197 mahnt mit Recht zur Vorsicht gegen den Begriff „Mythus“: Der gnostische Mythos ist ein Kunstprodukt. Und er warnt (195): „Diese Fragen dürfen

Eine Form des Urmenschen ist der iranische Gayōmart<sup>43</sup>. Die Gnosis ist weithin von der Spekulation über den Urmenschen beherrscht, wobei einige feste Grundtypen in verwirrender Mannigfaltigkeit variiert werden. Den Höhepunkt und Abschluß bildet — nach den mandäischen Texten<sup>44</sup> — das manichäische System.

Für uns sind besonders wichtig eine Reihe von Texten, in denen jüdischer Einfluß vorhanden ist<sup>45</sup>, die aber zugleich erkennen lassen, daß die Vorstellung vom Urmenschen ein vorjüdisches Substrat ist. Das gilt von der Naassenerpredigt<sup>46</sup>: Der ἔσω ἄνθρωπος ist herabgebracht εἰς τὸ πλάσμα τῆς λήθης, τὸ χοϊκόν (Kap. 14). Die Wiedergeburt ist ἡ γένεσις ἡ πνευματικὴ, ἡ ἐπουράνιος, ἡ ἄνω (Kap. 27). Dem großen, oberen Menschen wurde eine ψυχὴ gegeben, ἵνα διὰ τῆς ψυχῆς πάσχη (Kap. 2). Die Seele gehört also auf die irdische Seite; sie ist das Prinzip der Unfreiheit<sup>47</sup>. In einem gnostischen Gebet<sup>48</sup> ist Adam der aus den kosmischen Bedrohungen errettete, erhöhte, oberste Gott, zu dem die Seinen um Befreiung beten. Faktisch ist das betende Ich mit Adam identisch, so daß sich auch hier ein himmlischer und ein irdischer, geknechteter Adam bzw. der „Mensch“ als himmlischer und als irdischer, ge- und verbannter, gegenüberstehen.

---

jedenfalls nicht in dem Sinne von vorneherein entschieden werden, daß alle Vorstellungen auseinander ableitbar sind oder von Anfang an miteinander zusammenhängen. Nicht jede Analogie enthält eine Genealogie.“ Pearson wendet diese Einsicht auf die Termini πνευματικός und ψυχικός an.

<sup>43</sup> S. S. Hartman, Gayōmart, 1953; Colpe 140ff. Die Belege sind spät (Bundahišn), weisen aber in ältere Zeit zurück. Gayōmart wird als erster auferstehen. Er hat aber keine Erlöserfunktion.

<sup>44</sup> Rudolph 273ff. Der „verborgene Adam“ ist identisch mit der Seele (mana), die vom Lichtboten zum Körper-Adam gebracht wird. Es korrespondieren oben Adakas-Ziwa und unten der verborgene Adam. Aus dem für die Gnosis konstitutiven Gedanken von der substantiellen Einheit von Gott/Erlöser und Seele/Erlöstem bzw. zu Erlösendem wird verständlich, daß der verborgene Adam selbst zum Lichtboten und Erlöser wird.

<sup>45</sup> Die jüdischen Spekulationen über die kosmische Dimension Adams (→ V. 22) kommen nicht als Vergleichsmaterial in Betracht, weil die antithetische Gestalt fehlt. Das Material ist von Jervell 96ff. und Brandenburger 135ff. zusammengestellt. Und: Paulus nimmt an dieser Stelle nicht den Gedanken der Gottebenbildlichkeit auf — gerade nicht. Es kommt ihm ja auf die Ausarbeitung des Gegensatzes und der Diskontinuität an. Er rekurriert nicht auf den „Urstand“ Adams als des vollkommenen Menschen; Scroggs 100.

<sup>46</sup> In ihrer vorchristlichen Grundform (s. Reitzenstein). Sie wird hier nach der Kapiteleinteilung Reitzensteins angeführt. R. Reitzenstein (–H. H. Schaefer), Studien zum antiken Synkretismus, 1926, 161ff.

<sup>47</sup> Vgl. οἱ ψυχικοί Kap. 24. Übrigens ist auch im Apokryphon des Johannes die ψυχὴ ein negativer Faktor.

<sup>48</sup> In zwei Rezensionen, PGM IV 195–222 und 1167–1226; dazu E. Peterson, Die Befreiung Adams aus der ANAΓKH, in: Frühkirche, Judentum und Gnosis, 1959, 107ff.

Jüdischer Einfluß ist auch bei dem Alchemisten Zosimus deutlich<sup>49</sup>. Auch hier sind konfrontiert (Reitzenstein, Poimandres 103ff.): der πνευματικός (103. 104) = ἔσω (104) = φωτεινός (105) ἄνθρωπος und der ἔξω ἄνθρωπος (105) = γήινος Ἀδάμ (106) = σάρκινος Ἀδάμ (104).

Über Gen 27 in der Gnosis handelt zusammenfassend Pearson<sup>49a</sup>. Gen 27 ist ein zentraler Text gnostischer Spekulationen. Die Exegese ist vielfältig. Beispiele: Das Apkr Joh ist weithin ein Kommentar zum Anfang der Gen. Das Wort ψυχικός steht nur im Zusammenhang der Auslegung von Gen 27. Es liegt eine Synthese mehrerer jüdischer, vorchristlicher Traditionen vor: a) Das höhere πνεῦμα und die niedrigere ψυχή; b) Adam wurde als formlose Masse (Golem) geschaffen (Midrasch zu Gen 27; GenR 14, 8); c) Gott übertrug Engeln die Bildung des Menschen (cf. Justin Dial 62; Philo OpifMund 72ff., ConfLing 168ff., Fug 68ff.; TestRub 2f.).

Auch bei Saturninus (Iren Haer I 24, 1) finden sich zwei dieser Traditionen. Die Ophiten (Iren Haer I 30, 6) zeigen Ähnlichkeit mit dem Apkr Joh, aber ohne terminologische Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα. Weiteres Material: Valentin Fr 1 (p. 57ff. Völker); Valentinianer (Iren Haer I 5, 5); Ex exTheod 50–55; Hippol Ref VI 34, 4ff.; EvVer 30; ApkAdam 66, 14ff., 76, 17ff.; Naassener (Hippol Ref V 7, 6f.); Justin (Hippol Ref V 26f.); Sophia Jesu Christi 119ff.: hier steht ψυχικός nur einmal, wo eine Exegese von Gen 27 impliziert ist; Wesen der Archonten 135f.; Titellose Schrift 162ff.

Zu ψυχή führt Pearson<sup>49b</sup> noch zwei nicht-gnostische (und nicht ergiebige) Texte an: Plut GenSocr p. 591: Plut unterscheidet ψυχή und νοῦς; die erstere ist nicht ohne Anteil am letzteren, aber auch mit den Leidenschaften des Körpers verbunden. Poseidonios<sup>49c</sup>: Die Bosheit kommt nicht von außen, sondern hat ihre Wurzel in unseren Seelen.

Das Interesse an diesen Spekulationen liegt bei dem seinsmäßigen Zusammenhang zwischen Urmensch und Gnostiker. Durchweg gilt der Grundsatz: Zuerst das Pneumatische, dann das Irdische (Psychische).

Einen Sonderfall stellt Philo dar. Er sieht sich vor dem exegetischen Problem, daß in Gen 1 und 2 zwei Berichte von der Erschaffung des Menschen stehen. Er löst es durch die Unterscheidung von zwei Menschen, in zwei Variationen:

1. Er unterscheidet zwei Typen von Menschen, den himmlischen und den irdischen, Leg All I 31f. (zu Gen 27): διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν

<sup>49</sup> Reitzenstein, Poimandres 103ff.; A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste I, 1944, 260ff.; Schenke 52ff.

<sup>49a</sup> Pearson 51ff.

<sup>49b</sup> Pearson 10f.

<sup>49c</sup> Nach Galen, zit. bei C. de Vogel, Greek Philosophy, 1964, III 262, Nr. 1186.



γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήινος. ὁ μὲν οὖν οὐράνιος ἄτε κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγωνῶς φθαρτῆς καὶ συνόλως γεώδους οὐσίας ἀμέτοχος, ὁ δὲ γήινος ἐκ σποράδος ὕλης, ἣν χοῦν κέκληκεν, ἐπάγη· διὸ τὸν μὲν οὐράνιον φησὶν οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ τετυπῶσθαι θεοῦ, τὸν δὲ γήινον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου. ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὕτω δ' εἰσκειριμένον<sup>50</sup>. Dieser νοῦς ist irdisch! Erst wenn ihm Gott die Lebenskraft einhaucht, wird er zur ψυχῇ (ζῶσα).

Es ist deutlich: Die Vorstellung von den zwei Menschen ist vorgegeben. Philo selbst biegt sie psychologisch und moralisch um, indem er aus den beiden Menschen zwei Menschentypen macht<sup>51</sup>.

2. Er unterscheidet den Idee-Menschen vom historischen Adam, Opif Mund 134 (ebenfalls zu Gen 27)<sup>52</sup>: ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστῶς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητὸς· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητὸς, ἀσώματος, οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἀφθαρτος φύσει<sup>53</sup>. Auch hier ist ohne weiteres klar, daß diese Exegese nicht aus dem Text gewonnen ist<sup>54</sup>. Auch hier ist der himmlische Mensch der erste, der irdische — als sein Abbild — der zweite. Es gilt immer noch (Bousset-Greßmann 353): Nichts deutet darauf hin, daß Philo seine Anschauung aus Gen 1f. herausspann. Die Selbstverständlichkeit, mit der sie Philo vertritt, beweist das Gegenteil<sup>54a</sup>.

Die Frage ist nun: Geht Paulus von der bei Philo erscheinenden Tradition über den ersten und zweiten Menschen aus und stellt sie auf den Kopf bzw. — nach seiner Meinung — auf die Füße? Dann kann man aus seiner These nicht zwingend auf die Diskussionslage in Korinth schließen.

<sup>50</sup> Zwei Arten von Menschen gibt es: der eine ist der himmlische, der andere der irdische. Der himmlische ist im Ebenbilde Gottes geschaffen und deshalb ohne Anteil an allem Vergänglichem und Erdhaftem überhaupt; der irdische ist aus einem auseinandergestreuten Stoffe, den die Schrift Staub nennt, gestaltet worden. Deswegen heißt es von dem himmlischen nicht, daß er gebildet, sondern daß er nach dem Ebenbilde Gottes geprägt worden sei, während der irdische ein Gebilde, nicht eine Schöpfung des Künstlers sei. Unter dem aus Erde gebildeten Menschen haben wir den Geist zu verstehen, der in den Körper eingeführt wird, aber noch nicht eingeführt ist.

<sup>51</sup> Vgl. I 53–55. 88–90. Pascher 129ff.; Brandenburger 124ff.

<sup>52</sup> ConfLing 146: Der Logos ist ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος.

<sup>53</sup> Denn der jetzt gebildete Mensch war sinnlich wahrnehmbar, hatte schon eine bestimmte Beschaffenheit, bestand aus Körper und Seele, war Mann oder Weib und von Natur sterblich; dagegen war der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffene eine Idee oder ein Gattungsbegriff oder ein Siegel, nur gedacht, unkörperlich, weder männlich noch weiblich, von Natur unvergänglich.

<sup>54</sup> Natürlich auch hier nicht in der Form eines ursprünglichen Mythos, sondern mythologischer Spekulation. Besonders LegAll I 31f. zeigt: Das antithetische Schema ist nicht von Philo entwickelt. Sein eigenes Interesse liegt an dieser Stelle gerade bei der platonisierenden und moralisierenden Umbiegung desselben (mit Brandenburger 117ff.).

<sup>54a</sup> Ausführlich handelt über Philos Exegese von Gen 27 Sandelin 26ff.

Denn dann kann Paulus seine Gedanken in theoretischer Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Schulweisheit vortragen. Möglich ist natürlich auch, daß in Korinth Einflüsse dieser jüdischen Spekulation wirksam sind — in einer der alexandrinischen ähnlichen, protognostischen Fassung. Oder kommt Paulus bereits aus einer ganz andersartigen Tradition<sup>55</sup>? Dann ist wieder alles offen.

Jedenfalls rechnet er nicht mit einem Gegensatz von Gen 27 und 1<sup>30f.</sup>: Gen 27 berichtet ihm die Erschaffung; Gen 1<sup>27</sup> (V. 49) deutet nicht das Wesen des Menschen, sondern den Zusammenhang von Urmensch und Menschen. Grundlegend ist, daß das Verhältnis von erstem und zweitem Menschen gegenüber dem gesamten religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial umgekehrt ist.

Ein Problem bildet die Frage nach dem Zeitpunkt: Wann „wurde“ der „letzte“ Adam πνεῦμα ζωοποιῶν, bei seiner vorzeitlichen Erschaffung oder bei seiner Auferstehung<sup>56</sup>? Der Zusammenhang weist auf die Auferstehung<sup>57</sup>. Nur dann passen die Attribute ἔσχατος und δεύτερος<sup>58</sup>, auch ζωοποιῶν<sup>59</sup>.

V. 46: Die thetische Fassung dieses Satzes kann auf verschiedene Weise erklärt werden:

a) Er ist eine rein exegetische Feststellung zur Weiterführung von V. 45a; der Gedanke führt nach der Feststellung 44a über den Grundsatz 44b und das Schriftwort zu 47-49 hinüber. Dabei kann Paulus eine andere Exegese vor Augen haben, die er nebenbei abwehrt. Aber die These kann aus seinen eigenen Gedanken und seinem Sprachgebrauch von πνευματικός und ψυχικός erklärt werden.

b) Die These ist von vorneherein polemisch angelegt, gegen eine Exegese vom Typ der philonischen oder gegen einen gnostischen Grundsatz.

<sup>55</sup> Kümmel: Paulus ist nicht von der bei Philo auftauchenden Anschauung abhängig, sondern deutet Gen 1<sup>27</sup> vom eschatologisch verstandenen Urmensch-Mythos aus. — Aber: in welcher Fassung findet er den „Urmenschen“ vor? Auf eine gegenüber der alexandrinischen selbständige Tradition könnte der Umstand hinweisen, daß für Paulus der doppelte Bericht in Gen 1 und 2 überhaupt kein Problem darstellt. Übrigens vergleicht Philo den himmlischen Menschen nicht mit Adam; s. Scroggs 87 Anm. 30. Zu Philo s. noch J. Jeremias, ThW I 143; E. Schweizer, ThW VI 418.

<sup>56</sup> Eine dritte Möglichkeit wäre theoretisch: bei der Inkarnation. Aber diese spielt bei Paulus keine Rolle.

<sup>57</sup> E. Schweizer, ThW VI 417f. (gegen Weiß, der auf die Präexistenz deutet und sich dafür auf das gemeinsame ἐγένετο beruft). Für Datierung auf die Auferstehung auch I. Hermann, Kyrios und Pneuma, 1961, 62: „Der Gedanke, daß schon der irdische Jesus durch Teilhabe an dem ‚être divin‘ (Allo) das lebenspendende Pneuma besessen habe, ist Paulus fremd.“

<sup>58</sup> Damit ist die Mythologie depotenziert. Urmensch und Auferstehung passen nicht zusammen. Und die Präexistenz Christi ist nicht berücksichtigt.

<sup>59</sup> Jervell 286: Von Restitution ist nicht die Rede, weil die Menschen der ersten Schöpfung nicht Gottes, sondern Adams Bild trugen.

Wieder ist anzunehmen, daß das primäre der positive Gedanke ist und daß er sekundär polemisch wirkt<sup>60</sup>. Der Schluß auf korinthische Behauptungen ist so unsicher wie im ganzen Kapitel<sup>61</sup>.

V. 47: Die Antithese wird variierend wiederholt: ψυχικός wird durch χοϊκός, πνευματικός durch ἐξ οὐρανοῦ erklärt<sup>62</sup>. Und nach der Zuordnung der beiden Prinzipien, des Psychischen und des Pneumatischen, in V. 46 wird jetzt ἔσχατος durch δεύτερος ersetzt. Es gibt ja nur diese beiden „Menschen“ im qualifizierten Sinn, nämlich als Repräsentanten. Die Vorstellung wird durch Röm 5<sup>12ff.</sup> erläutert<sup>63</sup>. Daß es Paulus auf die Repräsentanz ankommt, zeigt V. 48<sup>64</sup>.

V. 48f.: Der tragende Begriff ist εἰκών<sup>65</sup>. Wie der Gedanke der Repräsentation durch Röm 5<sup>12ff.</sup> verdeutlicht wird, so fällt von εἰκών aus umgekehrt Licht auf jene Stelle: Repräsentanten sind Adam und Chri-

<sup>60</sup> In betonter Polemik würde er doch wohl eher mit der Antithese pneumatisch-sarkisch arbeiten. Allerdings könnte er dann nicht formulieren, das Sarkische sei „das Erste“. J. Jeremias, ThW I 143: Paulus sagt nicht, daß Adam zuerst geschaffen sei, sondern V. 46 „handelt — es ist σῶμα als Subjekt zu ergänzen vgl 1 K 15, 44b — von der Leiblichkeit des Christen, der zuerst den psychischen Leib trägt, ehe er bei der Parusie den himmlischen Leib erhält“. Sandelin 46: Hinter V. 46 steht Weisheitstradition; vgl. Sap 7, 1; Philo LegAll I 32: Nur durch das Wirken des Geistes (= der Sophia) kann der Mensch Unvergänglichkeit erlangen. Von da aus gesehen wird V. 46 Weiterführung von V. 45; er ist nicht polemisch.

<sup>61</sup> Mit Weiß und anderen: Zu ergänzen ist nicht σῶμα, sondern nur ἐστίν. Die Folgerung von Jervell 260 Anm. 311: „Dann muß man es aber so verstehen, daß V. 46 sich nur auf V. 44b und nicht auch auf V. 45 bezieht“, ist nicht zwingend.

<sup>62</sup> Rob-Pl wollen ἐξ οὐρανοῦ eher auf die Parusie beziehen als auf die Inkarnation. — Aber beides liegt nicht nahe, → V. 45.

<sup>63</sup> Das heißt nicht, daß ἀνθρώπος hier Titel sei, → V. 22.

<sup>64</sup> Zum überindividuellen Wesen des himmlischen Menschen s. Käsemann, Leib 74ff. 87ff.

Barrett 76: „What we have not learned about it (sc. Paul's picture of the Second Man) in the present context is why the Man from heaven should first appear on earth in the image of the earthly Man to suffer and die.“ Hier wirkt sich in der Tat das mythologische Schema aus. Andererseits ist zu berücksichtigen, daß die Deutung Christi als „Mensch“ bereits mit Blick auf das Heilswerk entworfen ist. Man muß die Abbréviation von 1Kor 15 aus Röm 5 ergänzen.

Zur Terminologie (Brandenburger 76 Anm. 1): χοϊκός: im NT nur hier; Naass. pr. Kap. 14; ἐπίγειος: 2Kor 5<sup>1</sup>; Phil 2<sup>10</sup>; Joh 3<sup>12</sup>; Jak 3<sup>15</sup>; ἐπουράνιος: Phil 2<sup>10</sup>; Naass. pr. Kap. 27; ἀθανασία: 1Tim 6<sup>16</sup>; ἀφθαρσία: Röm 2<sup>7</sup>; Eph 6<sup>24</sup>; 2Tim 1<sup>10</sup>; zu τὸ φθαρτὸν vgl. 1Petr 1<sup>18. 23</sup>.

<sup>65</sup> Jervell 268: „Die Kombination von Anthropos-Pneuma-Eikon ist durchaus gnostisch und zeigt, daß Paulus hier auf einer jüdisch-gnostischen Auslegung von Gen 1<sup>26f.</sup> und 2<sup>7</sup> fußt“, die er selbständig umdeutet. — Aber: Diese Kombination ist noch nicht an sich gnostisch. Sie kann es werden. Aber darüber entscheidet allein der Sinn der Aussage. Wie wenig sich übrigens Paulus um die Schemata als solche und den Ausgleich zwischen ihnen kümmert, zeigt das Fehlen von δόξα (trotz V. 40f. und 11<sup>2ff.</sup>).

stus<sup>66</sup> jeweils als Urbild<sup>67</sup>. Wieder hält Paulus, in sich konsequent, gegen das zugrunde liegende Urbild-Abbildschema, das zeitlos entworfen ist, den eschatologischen Vorbehalt durch<sup>68</sup>, nämlich durch die Wahl des Futurums *φορέσομεν*<sup>69</sup>.

Zugrunde liegt der Gedanke, daß Urbild und Abbild wesenseins sind. Es ist hier auf das Verhältnis zwischen Urmensch und individuellem Menschen bezogen. Und zwar ist die Einheit dadurch hergestellt, daß der Urmensch im Abbild ist und wiederum dieses im Urbild als seinem Repräsentanten. Das Stichwort „tragen“ erweckt zugleich die Gedankenassoziation an das mit der *εἰκών* ontologisch gleichwertige Gewand<sup>70</sup>. Das ist ein geschlossener Vorstellungskomplex. Die Einheit dieses Vorstellungskreises ist nun bei Paulus zersprengt. Das hängt damit zusammen, daß er nicht mehr selbst Gegenstand des heilbringenden Wissens ist, sondern zur Interpretation des geschichtlichen Heilswerkes verwendet ist<sup>71</sup>.

50 Das stelle ich fest, Brüder: Fleisch und Blut kann das Reich Gottes  
51 nicht erben, noch erbt die Vergänglichkeit die Unvergänglichkeit. Siehe, ich  
sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen<sup>1</sup>, wir werden

<sup>66</sup> Wobei der Unterschied gebührend zu beachten ist, vgl. wie in Röm 5<sup>12ff.</sup> betont ist: „Nicht wie . . . so . . .“

<sup>67</sup> *εἰκών*: → 11<sup>2ff.</sup> *εἰκών* übersetzt man am besten mit „Gestalt“; aber es muß klar sein, daß damit nicht die äußere Form gemeint ist; „vielmehr kommt in der Gestalt das Wesen selbst zum Ausdruck“ (Eltester 23). Zum Begriff *εἰκών* würde in V. 48 und 47 der Gedanke der Präexistenz passen. Aber die Schemata gehen ja durcheinander, weil ständig das Credo, also Tod und Auferstehung, vorschwebt.

<sup>68</sup> Der zu einer *εἰκών*-Christologie an sich nicht paßt: 2Kor 3<sup>18</sup>; Phil 3<sup>21</sup>; Röm 8<sup>29f.</sup> Weiß findet, daß in *οἱ ἐπουράνιοι* eine „ungeheure Prolepse“ gegeben sei. Aber der Ausdruck sagt ja nicht, daß wir jetzt schon Himmelswesen seien, sondern formuliert nur den Grundsatz. Die Zeit ist durch das Futurum *φορέσομεν* bestimmt.

<sup>69</sup> Kümmerl: „Paulus sieht den Zusammenhang zwischen dem irdischen Menschen und dem Auferstandenen nicht substanzhaft, sondern geschichtlich.“ — Damit ist die Intention des Paulus getroffen. Doch muß sie durch die Terminologie hindurch entdeckt werden.

<sup>70</sup> Zu „tragen“ s. Käsemann, Leib 166: „. . . wie man eben die *εἰκών* nach gnostischer Lehre ‚trägt‘“. — Nur: In der Gnosis ist die *εἰκών* das Subjekt des Gnostikers. Paulus dagegen kennt keinen direkt zu bezeichnenden „Träger“ der Kontinuität. Er kennt auch kein „reines“ Subjekt: Dieses ist nur in dieser oder in jener Befindlichkeit existent. Zur Affinität von „Bild“ und „Gewand“ bei Philo s. Pascher 51ff; das Lied von der Perle ActThom 108ff.

<sup>71</sup> So muß er zum Ausgleich die ins Schema nicht passende Parusie hereinbringen und muß in die unpassenden Futura umsetzen. Die Grenzen der *εἰκών*-Terminologie als Darstellungsmittel zeigen sich.

<sup>1</sup> πάντες οὐ (durch diese Wortstellung wird der Parallelismus hergestellt): vgl. Xenoph An II 5,35; Herm sim VIII 6,2: πάντες οὐ μετενόησαν. B1-Debr 433: A. Der Text ist freilich schwankend überliefert:

1. πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθήσόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα
2. πάντες (μὲν) κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα
3. πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα

B (R)  
(K) C  
P 46 (A<sup>c</sup>)

52 aber alle verwandelt werden, in einem Nu, in einem Augenblick, bei der letzten  
 Trompete. Denn es wird blasen <sup>2</sup>, und die Toten werden als Unvergängliche  
 53 auferweckt werden, und wir werden verwandelt werden. Denn dieses Vergäng-  
 liche muß Unvergänglichkeit anziehen, und dieses Sterbliche Unsterblichkeit.  
 54 Wenn aber dieses Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und <sup>3</sup> dieses Sterb-  
 liche Unsterblichkeit, dann wird das Wort erfüllt, das geschrieben steht: „Der  
 55 Tod ist verschlungen in den Sieg<sup>4</sup>. Tod, wo ist dein Sieg? Tod<sup>5</sup>, wo ist dein  
 56 Stachel?“<sup>6</sup>. Der Stachel des Todes aber ist die Sünde, die Kraft der Sünde  
 57 aber das Gesetz. Gott sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn  
 58 Jesus Christus! Also, meine geliebten Brüder, seid fest, unerschütterlich, wach-  
 set jederzeit im Werk des Herrn! Ihr wißt ja, daß eure Mühe im Herrn nicht  
 vergeblich ist.

V. 50 ist durch τοῦτο δέ φημι (vgl. 7<sup>39</sup>) als neuer Gedanke eingeführt.  
 Es ist ein Lehrsatz (Präsens). Stil und Inhalt weisen darauf, daß ihn  
 Paulus bereits vorfand (er wird von ihm in <sup>so</sup> ausgelegt): a) „Fleisch  
 und Blut“<sup>7</sup>; b) „das Reich Gottes erben“ (→ 6<sup>9</sup>).

4. οἱ πάντες μὲν κοιμηθήσόμεθα, οἱ πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα

A\*

5. πάντες (μὲν) ἀναστήσόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγθήσόμεθα

D\*(Marcion)

D hat auf die durchschnittliche, christliche Metaphysik umgestellt: Auferstehung aller,  
 Gericht, Verwandlung sc. der Seligen. Auch K C gleichen — in anderer Weise — an die  
 Durchschnittsanschauung an: „Alle Menschen müssen sterben.“ P 46 und A<sup>c</sup> belassen  
 die paulinische Zweiteilung, stellen aber hinsichtlich der Verwandlung ebenfalls „richtig“  
 (oder liegt in P 46 ein einfacher Irrtum, Vermischung von zwei Varianten vor?).

Stammbaum: D ist von der Textform des P 46 abhängig (anders P. Brandhuber,  
 Bibl 18, 1937, 303ff. 418ff.: Die Lesarten von P 46 und A\* wurden früh ausgeschieden  
 oder blieben unbeachtet. Die Lesart von P 46 geht auf Marcion zurück; sie deckt sich  
 mit dessen Anschauung. P 46 versteht sie freilich nicht marcionitisch; man kann sie  
 auch chiliastisch verstehen. Die Lesarten von K C und D\* sind in Abwehr Marcions  
 geschaffen).

Lietzmann: Ursprünglich ist 1. Sämtliche Korrekturen beseitigen die (nicht er-  
 füllte) Erwartung des Paulus, die Parusie noch zu erleben.

<sup>2</sup> Unpers.: klass.; XenophAn I 2, 17; B1-Debr 129.

<sup>3</sup> τὸ φθαρτὸν . . . καὶ om. P 46 K\* C\* Marcion vg — durch Homoioteleuton.

<sup>4</sup> νεῖκος: P 46 B D\*; TertCypHierAug: contentio.

<sup>5</sup> R sy: ἔδη — nach LXX.

<sup>6</sup> νεῖκος und κέντρον sind vertauscht D G R.

<sup>7</sup> Paulus: Gal 1<sup>16</sup>. Der Ausdruck im rabbinischen Schrifttum: R. Meyer, ThW  
 VII 115: „Dabei scheint mit diesem Ausdruck von Anfang an der Gedanke des Ver-  
 gänglichen und des Kreatürlichen im besonderen Maße verbunden zu sein“, vgl.  
 Sir 14<sup>18</sup> (hebr.).

LXX: ὡς φύλλον θάλλον ἐπὶ δένδρου δασέος,

τὰ μὲν καταβάλλει, ἀλλὰ δὲ φύει,

οὕτως γενεὰ σαρκὸς καὶ αἱματος,

ἢ μὲν τελευτᾷ, ἑτέρα δὲ γεννᾶται.

Hebr.: .למנ תקא ענ תקא םד ןד בשר ןד ןד ןד

„So sind die Geschlechter von Fleisch und Blut: das eine stirbt, und das andere wächst  
 heran.“ Sir 17<sup>31</sup> (Text?); Sap 12<sup>8</sup>; PhiloRerDivHer 57; Mt 16<sup>17</sup>; umgekehrt Eph 6<sup>18</sup>.  
 Zu V. <sup>so</sup>: J. Jeremias, Abba 298ff.

Der Zusammenhang: Die neue These wird abrupt eingeführt. Soll sie das Gesagte sicherstellen, nämlich die Anwendung der Adam-Christus-Antithese? Gewöhnlich wird V. 50 zum folgenden Abschnitt gezogen. Dafür spricht die Emphase der Einführung. Weiß: V. 50 führt das neue Thema ein: das Schicksal der Überlebenden. Er muß freilich zugeben, daß der Gedanke nicht scharf vom Vorausgehenden abgesetzt ist und daß die Verwandlung der Lebenden nur ein vorübergehender Gedanke ist. J. Jeremias (→ V. 35) interpretiert: V. 50<sup>28</sup> sind die Antwort auf die Frage „Wie?“ V. 50 führt zu der Frage: Wie können sie dann Gott überhaupt sehen? Die Antwort steht in V. 51-53. Der Parallelismus in V. 50 ist synthetisch. Der Satz „Fleisch und Blut . . .“ spricht nicht von der Auferstehung der Toten, sondern von der Verwandlung der Lebenden bei der Parusie<sup>9</sup>. Gegen diese Deutung spricht freilich der Wortlaut des Satzes, ebenso der von V. 53<sup>1</sup> und die ganze Gedankenführung. Auch hier ist die Neuheit und Kontingenz betont. Der Satz erklärt — zunächst nach der negativen Seite — sowohl das Futurum *φορέσομεν* als den Sinn von *εἰκὼν* (τοῦ ἐπουρανίου)<sup>9</sup>. Welches Verhältnis besteht zwischen beiden Satzhälften? Sind sie synonym, oder gibt die zweite einen weiteren Gedanken? Da der Lehrsatz vorgegeben ist und der zweite Satz seine Exegese darstellt, ist der Gedanke derselbe<sup>10</sup>. Aus der Nachgeschichte ist die Umsetzung der Stelle in gnostische Meditation im Philippus-Evangelium interessant<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Jeremias gliedert:

V. 50:	a) σὰρξ καὶ αἷμα	βασιλεία
	b) φθορά	ἀφθαρσία
V. 52:	b) οἱ νεκροί	ἄθαρτοι
	a) ἡμεῖς	
V. 53:	b) τὸ φθαρτὸν	ἀφθαρσία
	a) τὸ θνητὸν	ἀθανασία
V. 54:	b) τὸ φθαρτὸν	ἀφθαρσία
	a) τὸ θνητὸν	ἀθανασία

Die Zuordnung der Begriffe erfolgt lediglich nach der Paronomasie. *φθαρτός* und *θνητός* sind synonym, wie *ἀφθαρσία* und *ἀθανασία*. Wenn schon eine beabsichtigte, sachliche Zuordnung vorhanden wäre, wäre zu erwarten: *νεκροί* — *θνητὸν* / *ἀθανασία*. Zur Terminologie vgl. Röm 8<sup>10f</sup>.

Lietzmann: „V. 50 stellt als Ergebnis fest, daß der jüdische Gedanke einer Auferstehung dieses fleischlichen Leibes abzuweisen ist.“ — Das mag die ursprüngliche Spitze der These sein.

<sup>9</sup> Von hier aus ist die Lesart *φορέσομεν* sichergestellt.

<sup>10</sup> E. Schweizer, ThW VII 128 meint, man könnte im Sinn von Jeremias unterscheiden, wenn V. 50 mit 51-53 zusammengehören würde, als Antwort auf die Frage „Wie?“. Aber die Scheidung von Lebenden und Gestorbenen sei in V. 53<sup>1</sup> nicht mehr durchzuführen. Und *μυστήριον* V. 51 zeige ein neues Geheimnis an. Dann stehen *σὰρξ* und *αἷμα* parallel zu *φθορά*. Dann ergibt sich: V. 50 gehört als Abschluß zu V. 30-49 und ist von daher zu interpretieren. — Diese Auffassung ist der der meisten Kommentare entgegengesetzt, aber vorzuziehen.

<sup>11</sup> EvangPhilLog 23: „Einige fürchten sich davor nackt aufzuerstehen. Deswegen wollen sie auferstehen im Fleisch (*σὰρξ*). Und sie wissen nicht, daß die, die das Fleisch

In V. 51 herrscht eine ähnliche Emphase der Einführung eines neuen Gedankens wie in V. 50. Jetzt wird dieser als *μυστήριον* charakterisiert: Das bedeutet auch hier: Geheimnis und Enthüllung desselben<sup>13</sup> Stützte sich Paulus in V. 50 auf einen gegebenen Gedanken, so teilt er jetzt Eigenes mit. Hinter seiner Mitteilung steht die Erwartung, die Parusie persönlich zu erleben, wie 1Thess 4<sup>17</sup><sup>13</sup>. Das zweite *πάντες* meint wieder: alle Gläubigen<sup>14</sup>. Den jüdischen Hintergrund (und die Abwandlung) zeigt Apk Bar 50f.<sup>15</sup>: Die Toten stehen zunächst unverändert auf (damit sie zu erkennen sind). Dann werden die Sünder und die Gerechten in die ihnen gebührende Gestalt verwandelt. Man sieht, welche Sorgen Paulus im Vergleich mit diesem Apokalyptiker nicht hat: die Sorge um Anschaulichkeit, Kontinuität, ausgleichende Gerechtigkeit.<sup>16</sup>

V. 52<sup>17</sup>: Ob diese Aussage noch zum *μυστήριον* gehöre oder eine Erläuterung dazu darstelle, ist keine wirkliche Alternative, da das *μυστή-*

(σάρξ) tragen (φορεῖν), einen nackten [Tod] darstellen, die, die sich [erheben werden], um sich zu entkleiden, [einen Tod, der] nicht nackt ist. „Fleisch (σάρξ) [und Blut können] das Reich [Gottes] nicht erben (κληρονομεῖν)“. Es folgt die Erklärung: Das Fleisch, das nicht erben kann, ist das Fleisch, das wir an uns tragen. Das Fleisch und Blut Christi kann erben; Zitat Joh 6<sup>51</sup>. „Sein Fleisch ist der Logos, und sein Blut ist der heilige Geist.“ R. Mc. L. Wilson, *The Gospel of Philip*, 1962, 87ff.

<sup>13</sup> → 2s (λαλεῖν!) 13s 14s; Röm 11<sup>25</sup>; zur Sache auch 1Thess 4<sup>15-17</sup>.

<sup>14</sup> Es ist vergeblich, das zu bestreiten, wie das Allo versucht (mit Berufung auf 6<sup>14</sup>; 2Kor 5s; Phil 3<sup>11</sup>). Kümmel mit Recht: Es ist auch nicht möglich, die Aussage auf die bei der Parusie Lebenden zu beziehen.

<sup>15</sup> Weiß: Wenn dieses *πάντες* alle Christen bezeichnet, besteht ein Widerspruch zu V. 52. Also muß man es enger fassen: die dann übrig bleiben. Die Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn *πάντες οὐ σο* zu verstehen wäre, daß fortan niemand mehr sterben werde; „aber ich wage nicht, so zu erklären“. — Ein Widerspruch besteht nur scheinbar, weil Paulus die Vokabel *ἀλλάσσειν* variabel verwendet.

<sup>16</sup> Vgl. Hen 62<sup>15</sup>: „Die Gerechten und Auserwählten werden sich von der Erde erheben . . . und werden mit dem Kleid der Herrlichkeit angetan sein.“ Dieses Kleid ist freilich etwas anderes als die paulinische *εἰσών*.

<sup>17</sup> Jeremias a.a.O. findet eine Entwicklung in der Vorstellung des Paulus: Im 1Thess wisse er noch nichts von der Verwandlung, sondern teile zunächst die jüdische Vorstellung, daß die Toten unverändert auferstehen werden. Jetzt habe er eine neue Einsicht gewonnen (*μυστήριον*), daß die Verwandlung der Lebenden und der Toten unmittelbar bei der Parusie stattfinde, vgl. dann 2Kor 5<sup>1-8</sup>; Phil 3<sup>10f.</sup>; Kol 3<sup>4</sup>; so sei auch Röm 8<sup>11.22</sup> zu verstehen. — Aber schon im 1Thess herrscht nicht die jüdische Abfolge.

<sup>18</sup> *ἄτομος*: Aristot Phys VI p. 236a 6 *ἐν ἀτόμῳ*. Jes 54s Symmachus nach Hs. 86 (s. Isaias ed. J. Ziegler 1939): *ἐν ἀτόμῳ ὀργῆς*; doch ist die Überlieferung gespalten: Euseb (nach dem bis jetzt ungedruckten Jes-Kommentar der Hs. 49, vgl. Ziegler S. 12) überliefert: *ἐν δέξομῳ* [LXX: *ἐν θυμῳ μικρῷ*]. Welche Überlieferung für Symmachus echt ist, ist schwer zu entscheiden, da *ἡ* <sup>⚭</sup> (Jes 54s hebr. Text) Hapaxlegomenon ist.

*δέξομός* scheint in der gesamten Gräzität sonst nirgends nachweisbar zu sein. Das spräche eher für als gegen eine Herkunft von Symmachus. Dafür spricht auch, daß *δέξομός* eher als eine Angleichung an den hebr. Text erscheint (vgl. Prv 27<sup>4</sup> *ἡ* <sup>⚭</sup> ~ *δέξος*). [Hinweis von R. Hanhart.]

ριον eine eigene Mitteilung des Paulus ist. Er erklärt jetzt sowohl das Wann als das Wie der Verwandlung. Er muß ja auf Grund seiner persönlichen Erwartung und überhaupt seiner apokalyptischen Vorstellung zwischen den Überlebenden und den früher (d. h. vor der Parusie) Gestorbenen unterscheiden.<sup>18</sup> Aber nicht diese Unterscheidung als solche macht den eigentlichen Gegenstand aus. Paulus kommt es im Gegenteil (wie im 1Thess) auf die Feststellung der grundsätzlichen Gleichheit des Geschicks der beiden Gruppen an. Das ergibt sich schon aus der Kombination: Angabe eines genauen Zeitpunktes und Plötzlichkeit des gesamten Vorgangs. Das sind zwei Strukturelemente der frühen Eschatologie, die schon 1Thess 4 verbunden sind.

Die σάλπιγξ<sup>19</sup> ist ein normales apokalyptisches Requisite<sup>20</sup>. Die „letzte“: nicht in einer Serie von Posaunenstößen, sondern: „die eschatologische“<sup>21</sup>. Paulus unterstreicht ja das Augenblickliche: Es bläst, und . . .<sup>22</sup>. Dieses Signal ist der Schluß. Die gewohnte Zeitvorstellung muß jetzt versagen. Jetzt folgt die Auferstehung und die Verwandlung — in einem Akt: Es gibt keinen Vorzug und keinen Nachteil.

Diese Darstellung stimmt nicht ohne weiteres mit → V. 28 überein<sup>23</sup>. Jedenfalls erscheint hier die Intention des Paulus reiner. Die Zusammenziehung in einen Augenblick drückt den Wundercharakter der Neuschöpfung, die Kontingenz aus<sup>24</sup>.

V. 53 gibt eine Erläuterung im Lehrstil; formal wird der Parallelismus wieder aufgenommen.

δεῖ bezeichnet die apokalyptische Ordnung, nicht eine Notwendigkeit. Der Satz ist sachlich eine Wiederholung und Modifikation von V. 49: τὸ φθαρτὸν vgl. mit φθορά, ἐνδύεσθαι mit σπείρειν; ἀφθαρσία ist wieder-

Zu ῥιπή „Wurf“ haben P 46 D\* G die v. l. ῥοπή „das Neigen“, das (aber ohne ὀφθαλμοῦ) auch in der Bedeutung „Augenblick“ belegt ist, s. Bauer s. v. Der Ausdruck auch TestAbr 4; vgl. C. W. Fishburne, NTS 17, 1970/71, 113.

<sup>18</sup> Vgl. die Mühe, die dieses Problem jüdischen Apokalyptikern bereitet. Sie werden zu spekulativen Kombinationen getrieben, mit Hilfe des Reiches des Messias und der Annahme einer doppelten Seligkeit: Die Frommen der letzten Generation genießen die Seligkeit des messianischen Reiches. Nach dessen Ende genießen alle Gerechten die Freuden des kommenden Ἰον.

<sup>19</sup> σάλπιγξ ist sowohl das Instrument selbst als auch sein Ton. 1Thess 4<sup>10</sup>; Mt 24<sup>31</sup>. → 1Kor 14<sup>a</sup>.

<sup>20</sup> Apk 8<sup>ss.</sup>; 4Esr 6<sup>23</sup>; OrSib IV 173f. Theophanie: Hebr 12<sup>19</sup>. G. Friedrich, ThW VII 71ff.

<sup>21</sup> Mit Lietzmann, Friedrich 87. Anders liegen die Dinge in der Apk Joh. 1Thess 4<sup>10</sup> sagt: ἐν σάλπιγγι θεοῦ. Das meint natürlich nicht, daß Gott selbst bläst, sondern daß er den Auftrag zum Blasen gibt.

<sup>22</sup> Zu fein liest Lietzmann aus ἀφθαρτοὶ heraus: „d. h. schon verwandelt beim(!) Posaunenstoß“.

<sup>23</sup> Jeremias → V. 28.

<sup>24</sup> Weiß, der freilich bemerkt: σαλπίζει κτλ. „klingt fast wie ein Zitat“. Die Wiederholung wäre „nicht angemessen, wenn Paulus sich nicht auf einen feststehenden Satz berufen wollte“.



holt und variiert: ἀθανασία<sup>25</sup>. Auch hier der Parallelismus synonym: τὸ φθαρτὸν ist = τὸ θνητὸν, ἀφθαρσία = ἀθανασία. Der Satz ist ja Begründung von V. 52. Es kommt immer noch auf die Gleichstellung beider Gruppen an<sup>26</sup>. ἐνδύεσθαι spielt noch deutlicher als oben „tragen“ auf die Vorstellung vom Himmelsgewand an<sup>27</sup>, ohne sie auszuführen<sup>28</sup>. In ἐνδύεσθαι steckt ein Hinweis auf die Identität des Gläubigen mit seiner künftigen Existenz. Aber sie wird nicht gnostisch vergegenständlicht. Paulus definiert nicht ein identisches Subjekt<sup>29</sup>, so verführerisch das durch die Vorstellung vom Himmelsgewand = dem himmlischen Ich suggeriert wird<sup>30</sup>. Er läßt es beim verbalen Ausdruck bewenden<sup>31</sup>.

Dieselbe Tendenz wie in V. 53 waltet in V. 54f.<sup>32</sup>. Der Fortschritt liegt in ὅταν — τότε<sup>33</sup>, das aus dem Schriftbeweis herausgezogen ist. Dieser begründet nicht nur die bisherige Darlegung, sondern führt aus der formalen Aussage (das Sterbliche zieht Unsterblichkeit an) in die apokalyptische Vorstellung hinüber: Hier ist die Gegenüberstellung von Sterblichem und Unsterblichkeit nun auf den Akt der Vernichtung des Todes bezogen, vgl. V. 26 (vgl. νίκος mit ὑποτάσσειν). Zwei Schriftworte sind kombiniert: Jes 25<sup>8</sup> und Hos 13<sup>14</sup>.

1. Jes 25<sup>8</sup>. Der Befund der Textüberlieferung ist folgender:

a) Hebr.: נַחֲמֵךְ נַחֲמֵךְ עֲלֶיךָ

b) LXX: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας.

c) Aquila<sup>34</sup>: καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νίκος.

d) Symmachus: καταποθῆναι ποιήσει τὸν θάνατον εἰς τέλος.

e) Der Text Theodotions ist unsicher<sup>35</sup>: Der Cod March schreibt κατεπόθη. Syrohexapla hat ein Äquivalent zu κατέπιεν<sup>36</sup>. Es folgt ὁ θάνατος

<sup>25</sup> Das Wort ist vom hellenistischen Judentum aufgenommen: Sap 3<sup>4</sup> 15<sup>3</sup>; 4Makk 14<sup>8</sup>.

<sup>26</sup> Jeremias deutet den Parallelismus wieder „synthetisch“. Dagegen spricht schon der Gebrauch des Verbaladjektivs. → V. 50 (E. Schweizer).

<sup>27</sup> OdSal 15<sup>8</sup>: „Ich habe die Unvergänglichkeit angezogen durch seinen Namen und habe die Vergänglichkeit ausgezogen durch seine Gnade.“ Asc Jes 4<sup>17</sup>: „Und danach werden sie sich in ihren Kleidern aufwärts wenden, aber ihr Leib wird in der Welt zurückbleiben.“

<sup>28</sup> Deutlicher 2Kor 5<sup>18</sup>.

<sup>29</sup> In der Gnosis ist das unerläßlich: das Licht-Ich, das mit seinem Gewand bzw. Bild identisch ist.

<sup>30</sup> Vgl. die „Definition“ des Subjekts: „dieses Vergängliche“, „dieses Sterbliche“.

<sup>31</sup> In V. 49 war er einen Schritt weitergegangen; aber auch dort liegt die Identität lediglich im Subjekt von „tragen“.

<sup>32</sup> Vgl. die Wiederholung. Das erste Glied des Parallelismus om. P 46 N\* C\*. Zur Sache vgl. den Reginusbrief.

<sup>33</sup> Vgl. V. 28. Künstlich Bachmann: ὅταν versetze in den Zeitpunkt von V. 28ff., wo der Tod als Feind abgetan ist.

<sup>34</sup> Schlatter 445: „Das für Aquila angegebene καταποντίσει τὸν θάνατον εἰς νίκος ist verletzt, denn עֲלֶיךָ übersetzte Aquila nicht mit καταποντίσειν.“ Doch! Jes 3<sup>18</sup> u. ö.

<sup>35</sup> A. Rahlfs, ZNW 20, 1921, 182ff. D. Barthélemy, Les devanciers d'Aquila, 1963: Theodotion ist älter als Aquila. Dazu H. Bardtke, ThLZ 95, 1970, 6.

<sup>36</sup> So Rahlfs für Theodotion.

εἰς νῆκος. Bei Paulus wird also eine „vortheodotianische“ Textfassung sichtbar<sup>37</sup>.

Das Judentum beruft sich auf diese Stelle für die Erwartung, daß der Tod aufhören wird (Bill III 481 ff.).

2. Dagegen ist für Hos 13<sup>14</sup> der rabbinische Befund unergiebig (Bill III 483). Die Textüberlieferung:

a) Hebr.: אֱהִי (אִי) דְּבָרֶיךָ מוֹת  
אֱהִי קִטְבֶּךָ שְׂאוּל

b) LXX: ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ἄδη;

Daß Paulus δίκη durch νῆκος ersetzt, ist offensichtlich durch die Jesaja-Stelle verursacht. Auch hier ist der Tod personifiziert; aber die Personifizierung bleibt wieder schwebend. καταπίνειν (vgl. 2Kor 5<sub>4</sub>; 1 Petr 5<sub>8</sub>) kann nicht nur „trinken“ bedeuten, sondern auch allgemein „verzehren“. κέντρον ist der Treibstachel<sup>38</sup>, Mittel der Züchtigung, Folter<sup>39</sup>, der Stachel des Tieres<sup>40</sup>; er ist Symbol der Herrschaft und Gewalt<sup>41</sup>.

Ton und Sinn der Stelle ist unabhängig von der Frage nach der genauen Textvorlage klar. Paulus setzt hier seinen Schlußakzent. Nochmals ist deutlich, daß er sich nicht am Sein orientiert, sondern am Tod unter dem Aspekt seiner Überwindung.

V. 56 unterbricht den Gedankengang; er wirkt wie eine Glosse<sup>42</sup>. Doch läßt er sich im Kontext erklären<sup>43</sup>, als eine exegetische Bemerkung. Daher der gedrängte Stil, die Anhäufung charakteristisch paulinischer Stichworte. Sie tauchen hier ja ganz unerwartet auf. Zwar ist ἁμαρτία vorbereitet (V. 8.17); aber νόμος überrascht. Doch ist das kein Grund, den

<sup>37</sup> Freilich Rahlf's: Die Wiedergabe von ΠΣΙ durch νῆκος liegt dem aramäisch sprechenden Juden so nahe, daß εἰς νῆκος kein Beweis für eine solche Abhängigkeit ist. LXX hat νῆκος für ΠΣΙ, abgeleitet von ΠΣΙ „siegen“, z. B. Hi 36<sub>7</sub>; Am 1<sub>11</sub> 8<sub>7</sub>.

<sup>38</sup> Hom II 23,387; so im Wort vom Stachel Act 26<sub>14</sub>; Eurip Bakch 794f. u. ö.

<sup>39</sup> Hdt III 130 neben μάστιγες; vgl. Plat Leg 777a.

<sup>40</sup> Skorpion; Aristot Part An IV 6 p. 683a 12.

<sup>41</sup> Soph Fr. 622: κωτιλος (geschwätzig) δ' ἀνήρ λαβών πανούργα χερσὶ κέντρα κηδεύει πόλιν.

<sup>42</sup> Weiß: Er verrät genaue Kenntnis der paulinischen Theologie, kann von Paulus selbst geschrieben sein, aber wenn, dann erst nachträglich. W. Grundmann, ZNW 32, 1933, 54f.: Paulus kennt rabbinische Traditionen wie „Kraft Jahwes ist die Tora“. Vorsichtiger ders., ThW II 309: „Er nimmt den jüdischen Ausdruck für die Tora תּוֹרָה אֱלֹהִים auf.“ In der Tat handelt es sich nur um einen Ausdruck, nicht um einen Satz. Aber die Belege sind überhaupt nicht stichhaltig. Der wichtigste ist Mekh Ex zu 15<sub>13</sub> (50b; Winter-Wünsche 140): „Du führtest durch deine Macht, d. i. im Verdienste der Thora, welche sie in Zukunft annehmen würden. Unter תּוֹרָה ist nichts anderes als die Thora zu verstehen, wie es heißt (Ps 29<sub>11</sub>): ‚Der Ewige gibt seinem Volke תּוֹרָה, der Ewige segnet sein Volk mit Frieden.‘“

<sup>43</sup> Sachlich ist er durch V. 3-5 vorbereitet; der Zuhörer hört beim Vorlesen das Credo mit; dann V. 17.

Satz als vorpaulinisch auszuscheiden<sup>44</sup>. Denn der Zusammenhang von Sünde und Gesetz ist für Paulus ein systematisch fester. Er entfaltet ihn im Römerbrief, wo der 1Kor immer wieder nachklingt. Entsprechendes gilt vom Zusammenhang von Sünde und Tod<sup>45</sup>.

Erst durch diese Ausweitung wird die Feststellung über die Niederlage des Todes als aktueller Faktor des heutigen Existierens aufgewiesen. Gerade die Härte, mit der der Satz in den Kontext eingesprengt ist, ist aufschlußreich. Paulus will diesen Gedanken unbedingt aussprechen.

V. 57f.: Der Block Kap. 15 wird durch eine Danksagung abgeschlossen, wie Röm 7<sup>7f.</sup><sup>46</sup>. Nochmals wird das Stichwort *νῆκος* aufgenommen. Der Sinn der Danksagung ist die Aktualisierung der Hoffnung für den heutigen Glauben: Präsens τῷ δίδόντι! Der Dank wird durch eine kurze, stilgemäße Danksagung abgerundet. Der an sich gut stoisch anmutende Gedanke des Fortschreitens<sup>47</sup> ist — in ganz unstoischem Verstande — gut paulinisch<sup>48</sup>, und zwar: des Fortschreitens zum Werk<sup>49</sup>.

Es ist bezeichnend, daß nun nach der Paränese durch den Partizipialsatz ein letzter, verheißender Schlußakzent unter das thematisch eschatologische Kapitel gesetzt wird. εἰδότες appelliert nicht an die innere Selbsterfahrung, sondern an die Erfahrung, die mit dem Kerygma zu machen ist; und οὐκ ἔστιν κενός ist eine letzte Bestätigung der mit V. 12 begonnenen Argumentation (V. 14!).

<sup>44</sup> Heinrici: V. 44t. zeigt „den festen dogmatischen Grund“, auf dem die Gewißheit des Sieges beruht. In diesem Nachweis ist die Summe seines Evangeliums zusammengefaßt. Doch gesteht Heinrici zu, formal könne es sich um eine nachträgliche Beischrift handeln.

<sup>45</sup> Röm 5<sup>12f.</sup> 6<sup>23</sup> 7<sup>7f.</sup> Sünde und Tod: Bultmann, Theol 246ff. Er findet bei Paulus drei Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander: a) die juristische Auffassung des Todes als Strafe; b) die Vorstellung, daß der Tod organisch aus der Sünde herauswächst, und endlich c) den Gedanken, daß der Mensch als Geschöpf irdisch-sterblich ist. — Das ist richtig festgestellt. Bultmann fragt auch, ob nicht ein einheitliches Existenzverständnis zu erkennen sei.

<sup>46</sup> Röm 7<sup>25</sup> (wenn diese Stelle nicht eine Glosse ist).

<sup>47</sup> προκόπτω! Zu ἔδραϊος vgl. 7<sup>37</sup>. ἀμετακίνητος im NT nur hier; PlatEpist VII 343a; JosAp II 169 usw. Inschrift von Nazareth Z. 5 in: RB 40, 1931, 544 (Tonneau).

<sup>48</sup> 14<sup>12</sup>; Röm 15<sup>12</sup>; Phil 1<sup>9</sup>. Proficere ist für Paulus nicht ein semper incipere. Aber es handelt sich nicht um einen psychologisch faßbaren Prozeß; der Fortschreitende macht nicht sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung und Verkündigung. Er ist am Werk des Herrn orientiert. 2Kor 8<sup>7</sup> (χάρις).

<sup>49</sup> 2Kor 9<sup>2</sup>. Das Werk des Herrn: 16<sup>10</sup>.

## Kap. 16 Mitteilungen und Grüße

- 1 Was die Sammlung für die Heiligen betrifft: Ihr sollt es so halten, wie ich  
 2 es für die Gemeinden in Galatien angeordnet habe. An jedem ersten Wochentag<sup>1</sup> soll jeder von euch bei sich deponieren, was er wohl erübrigen kann<sup>2</sup>, da-  
 3 mit nicht erst noch Sammlungen stattfinden, wenn ich komme. Nach meiner  
 4 Ankunft will ich Leute eurer Wahl<sup>3</sup> mit Briefen<sup>4</sup> schicken, um eure Spende  
 nach Jerusalem zu bringen. Wenn es eurer Meinung entspricht<sup>5</sup>, daß auch ich  
 reise, dann sollen sie mit mir reisen.
- 5 Ich werde zu euch kommen, wenn ich durch Mazedonien gereist bin. Durch  
 6 Mazedonien werde ich (nur) durchreisen, bei euch aber will ich mich aufhalten  
 oder auch den Winter zubringen. Dann könnt ihr mich weiterbefördern<sup>6</sup>, wo-  
 7 hin ich reisen will. Denn ich will euch nicht nur eben im Vorbeigehen sehen.  
 Ich hoffe nämlich, einige Zeit bei euch zu bleiben, wenn es der Herr gestattet.
- 8.9 Ich will bis Pfingsten in Ephesus bleiben. Denn mir ist eine große und wirk-  
 same Tür aufgegangen - und es sind viele Widersacher da.
- 10 Wenn aber Timotheus kommt, dann seht zu, daß er ohne Angst bei euch  
 11 sein kann. Denn er treibt das Werk des Herrn wie ich. Es soll ihn also nie-  
 mand verachten. Entsendet ihn in Frieden, daß er zu mir komme! Denn ich  
 12 erwarte ihn mit den Brüdern. Was den Bruder Apollos betrifft: Ich habe ihn  
 oft gebeten, mit den Brüdern zu euch zu gehen<sup>7</sup>. Doch war es durchaus nicht  
 der Wille<sup>8</sup>, daß er jetzt geht; er wird aber kommen, sobald er Gelegenheit  
 findet.
- 13.14 Wacht, steht im Glauben, seid mannhaft und stark! Alles bei euch geschehe in  
 Liebe!

<sup>1</sup> Zum Ausdruck vgl. Mk 16<sup>s</sup> par.; Act 20<sup>7</sup>. Er ist nicht normalgriechisch, sondern wohl hebraisierend, vgl. Num 11: ἐν μιᾷ τοῦ μηνὸς τοῦ δευτέρου; Jos Ant I 29; Bl-Debr 247.1. σάββατον: Singular und Plural bedeuten beide sowohl „Sabbat“ als auch „Woche“.

<sup>2</sup> εὐοδοῦσθαι: „gutes Gelingen haben“; Lietzmann versteht es hier als „gewinnen“.

<sup>3</sup> Das Wort kann technisch für die Zuerkennung der Eignung für eine offizielle Funktion gebraucht werden; Bauer und Moulton-Milligan s. v.

<sup>4</sup> δι' ἐπιστολῶν: „versenden mit“. Es liegt wohl nicht der Plural der Kategorie („brieflich“) vor.

<sup>5</sup> Meist wird verstanden: „wenn es der Mühe wert ist“, „sich lohnt“. In diesem Falle läge die Entscheidung bei Paulus. Die oben gegebene Übersetzung paßt aber besser in den Zusammenhang, vgl. V. 8. ἀξιόν ἐστιν mit Gen. des substantivierten Inf. („wie klassisch“): Bl-Debr 400<sup>s</sup>.

<sup>6</sup> προπέμπειν: V. 11; 2Kor 11<sup>6</sup>; Röm 15<sup>14</sup>. Die Bedeutung „begleiten“ liegt hier nicht vor.

<sup>7</sup> Ist hinter „Brüdern“ Komma zu setzen?

<sup>8</sup> Gottes oder des Apollos? Absolutes θέλημα vom Willen Gottes: IgnEph 20<sup>1</sup>; IgnRöm 11; vgl. Paulus Röm 21<sup>8</sup>.

Das Schlußkapitel bringt, wie üblich, Korrespondenz, abschließende Mahnung und Grüße.

Schmithals 87 f. bestreitet die literarische Einheitlichkeit dieses Kapitels: Zwischen V. 12 und 13 liege ein Einschnitt; V. 13 passe besser hinter 15<sup>68</sup> als hinter 16<sup>12</sup>. Ermahnungen am Briefschluß beginnen sonst stets mit einer Anrede: 2Kor 13<sup>11</sup>; 1Thess 5<sup>14</sup>; Röm 15<sup>80</sup> 16<sup>17</sup>; Phil 3<sup>1</sup>. So ergibt sich für Schmithals: V. 13-24 gehören (hinter 15<sup>68</sup>) zu Brief A. Brief B ist nur bis V. 13 erhalten. Damit ist erklärt, daß Paulus in 1<sup>11</sup> von Stephanas, in Kap. 16 von den Leuten der Chloe schweigt: Brief A ist durch Stephanas überbracht, Brief B durch die Leute der Chloe veranlaßt.

Gegen diese Zerteilung spricht: Das Fehlen der Anrede ist kein durchschlagendes Argument; dafür ist das Material zu schmal; außerdem sind (z. B. bei der Verwendung von Phil 3<sup>1</sup>) bereits wieder literarkritische Hypothesen vorausgesetzt. Mögen diese im Einzelfall Wahrscheinlichkeit besitzen, so ist es doch methodisch bedenklich, eine Hypothese auf Hypothesen zu stützen. Ferner: Würde V. 13 direkt an 15<sup>68</sup> anschließen, würde er wahrscheinlich von Schmithals als Dublette davon abgetrennt werden. Entsprechendes gilt von V. 15, der nach der Regel von Schmithals eine Paränese einleiten müßte, also von V. 13<sup>1</sup> zu trennen wäre.

V. 1: περι: → 7<sup>1</sup>; hier ist nicht sicher zu schließen, daß Paulus auf einen Punkt des Briefes aus Korinth eingeht. λογεία kann die Steuer bezeichnen<sup>9</sup>, aber auch einfach die Geldsammlung, z. B. die sakrale Kollekte<sup>10</sup>. Die Wahl dieses Wortes beweist jedenfalls nicht, daß es sich bei der bekannten Kollekte des Paulus für Jerusalem (s. u.) um eine ihm auferlegte Kirchensteuer handelte. εἰς statt dat. comm.: vgl. 2Kor 8<sup>4</sup> 9<sup>1.13</sup><sup>11</sup>.

Aus dem Folgenden ergibt sich, daß die Kollekte in Korinth bereits vorbereitet ist. Über ihren Fortgang nach der Abfassung des 1Kor informieren 2Kor 8 und 9<sup>12</sup>. Der Hinweis auf Galatien läßt erkennen, daß sich die Sammlung über das ganze Missionsgebiet des Paulus erstreckt. Das entspricht der Vereinbarung auf dem Apostelkonzil, s. Gal 2<sup>10</sup><sup>13</sup>.

Die Bezeichnung „die Heiligen“ ist hier feste Bezeichnung für die Urgemeinde (2Kor 8<sup>4</sup> 9<sup>1.12</sup>)<sup>14</sup>. Das Wesen dieser Kollekte ist seit K. Holl

<sup>9</sup> Papyri. G. Kittel, ThW IV 285 f.: Das Wort bezeichne offenbar vorzugsweise die außerordentliche Steuer, s. POxy 239, 5 ff.: δυνάω . . . μηδεμίαν λογείαν γεγονέναι ὑπ' ἐμοῦ ἐν τῇ αὐτῇ κώμῃ. — Das ist zu fein geschlossen.

<sup>10</sup> Deißmann, LvO 84.

<sup>11</sup> Bel et Draco 6: οὐχ ὄραξ ὅσα εἰς αὐτὸν δαπανᾶται καθ' ἐκάστην ἡμέραν;

<sup>12</sup> Die Frage, ob diese beiden Kapitel zu zwei verschiedenen Briefen gehören, kann hier unberücksichtigt bleiben.

<sup>13</sup> Im Gal finden sich keine konkreten Anweisungen. Eine Erklärung dieses negativen Befundes unternimmt D. Georgi, Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, 1965, 30 ff. Er nimmt an, die Kollekte sei zeitweilig sistiert gewesen.

<sup>14</sup> K. Holl, Aufs. II 44 ff.; Kümmel, Kirchenbegriff 16 f. Gal 2<sup>10</sup> steht in einer entsprechenden Formulierung: „die Armen“, was Holl ebenfalls als term. techn. erklärt; aber Röm 15<sup>26</sup> meint ol πτωχοί die wirklich Armen in Jerusalem. Gegen technischen Gebrauch von ol πτωχοί: Kümmel 16.

umstritten<sup>15</sup>. Dieser sieht in ihr eine offizielle Kirchensteuer der paulinischen Gemeinden an die Urgemeinde. Der Sinn sei nicht eigentlich die Unterstützung von Bedürftigen. „Arm“ sei eine technische Bezeichnung für die Gemeinde von Jerusalem, ein primär religiöser, nicht ein primär sozialer Status. Der Sinn sei: die Anerkennung der rechtlichen Vorortstellung Jerusalems, die die spätere Stellung Roms vorwegnehme. Für diese Deutung kann man auf das Vorbild der jüdischen Tempelsteuer hinweisen. — Aber diese Tempelsteuer ist eine ständige, jährlich zu entrichtende Abgabe, nicht eine einmalige. Sie ist auch keine Spezialeinrichtung für die Diaspora. Sie wird dem Heiligtum entrichtet, nicht einer Gemeinde. Die Bezeichnung „die Heiligen“ bedeutet keinen rechtlichen Anspruch<sup>16</sup>. Und: Es handelt sich wirklich um die Unterstützung von (sozial) Armen<sup>17</sup>. Die ganze Ausdrucksweise vor allem Röm 15<sup>25-28</sup> zeigt, daß es sich um eine freiwillige Abgabe handelt. Kittel weist mit Recht darauf hin, daß Paulus als Synonyma für λογεία nicht steuertechnische, sondern erbauliche Wörter verwendet: χάρις V. 8; 2Kor 8<sup>4ff.</sup>; κοινωνία Röm 15<sup>26</sup>; 2Kor 8<sup>4</sup>; διακονία Röm 15<sup>31</sup>; 2Kor 8<sup>4</sup> 9<sup>1</sup>; εὐλογία 2Kor 9<sup>5</sup>; vgl. auch den Plural in V. 2. Damit wird die Darstellung von Gal 2 bestätigt: Es handelt sich um eine freie Vereinbarung. Ihr Sinn ist die Dokumentation der Einheit der Kirche.

V. 2: Die Anordnung des Paulus ist aufschlußreich für den damaligen Zustand der Organisation bzw. Nicht-Organisation seiner Gemeinden: Es besteht offensichtlich noch kein organisiertes Finanzwesen<sup>18</sup>. Auch eine Kollekte beim Gottesdienst ist nicht vorgesehen, wenn jeder das Seine bei sich selbst „deponieren“ soll<sup>19</sup>. κατὰ μίαν σαββάτου: Paulus hält sich an den jüdischen Kalender, mit der Modifikation: Auch wenn die Sammlung nicht während der Gemeindeversammlung erfolgt, wird man aus dieser Datumsangabe erschließen dürfen, daß der Sonntag bereits der Versammlungstag ist. Warum dieser Tag gewählt wurde, ist nicht zu erkennen<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Holl a.a.O.; Kittel, ThW IV 285f.; Kümmel 53f. Anm. 85; Georgi.

<sup>16</sup> Kümmel 16f.

<sup>17</sup> Röm 15<sup>26</sup>: οἱ πτωχοὶ τῶν ἁγίων; es sind also materiell Arme gemeint.

<sup>18</sup> Das ist für die Beurteilung des frühen Amtsverständnisses zu beachten; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt 59ff.

<sup>19</sup> Soweit ist es dann bei Justin Apol I 67, 6.

<sup>20</sup> Meist wird angenommen: weil er der Tag der Auferstehung Jesu ist. Anders H. Riesenfeld, Sabbath et jour du Seigneur, in: NT Essays (In Mem. of T. W. Manson), 1959, 210ff.: Der Sonntag wurde aus rationalen Erwägungen gewählt. Anfangs nahmen die Christen am jüdischen Kult teil. Dazu kam die zusätzliche, christliche Versammlung am Abend. Dann kommt die Symbolik der Auferstehung hinzu — in den Versammlungen in der Frühe. Damit ist der „Herrentag“ konstituiert: Apk 1<sup>10</sup>; Did 14<sup>1</sup>. — Gegen diese Hypothese: Der Wortlaut deutet nicht auf den Samstagabend, sondern auf einen Tag. W. Rordorf, Der Sonntag, 1962, 176f. 190ff.

**V. 3f.:** Der kurze Vorblick auf den bevorstehenden Besuch wird durch V. 5<sup>a</sup> klar. χάρις bezeichnet die Abgabe als freie Leistung, vgl. 2Kor 8<sup>4f.</sup> 21. Der Plan, sie durch Abgeordnete der Gemeinden zu überbringen, wurde ausgeführt: Act 20<sup>18</sup>. Das entspricht dem Sinn (Darstellung der Einheit der Kirche), ist aber auch eine Vorsichtsmaßnahme des Paulus: Er muß den Vorwurf vermeiden, er bereichere sich an dieser Abgabe<sup>21</sup>. Daher schafft er Kontrollen: 2Kor 8<sup>18f.</sup> δι' ἐπιστολῶν wird echter Plural sein: Paulus denkt an eine Mehrzahl von Empfehlungsschreiben<sup>22</sup>. Das entspricht den damaligen Bedürfnissen und Bräuchen.

**V. 5–9<sup>24</sup>:** Paulus befindet sich in Ephesus. Sein Reiseplan ist klar und einleuchtend<sup>25</sup>. Der Plan, zu überwintern, ergibt sich aus den damaligen Verkehrsverhältnissen: Der Winter ist keine Reisezeit, vor allem nicht über See. Das wird durch den Bericht der Act vom Transport des Paulus nach Rom illustriert (Act 27<sup>9-12</sup>).

Paulus akzentuiert: Durch Mazedonien wird er nur durchreisen; in Korinth wird er bleiben. Was heißt in V. 7 ἄρτι<sup>26</sup>? Weiß: Es deutet auf

<sup>21</sup> Georgi 58ff.

<sup>22</sup> 2Kor 12<sup>14-16</sup>. Lietzmann: Er beugt vielleicht einem möglichen Verdacht vor, daß er den Dank in Jerusalem allein einheimen wolle.

<sup>23</sup> Briefe an verschiedene Empfänger und für die verschiedenen Abordnungen; 2Kor 9<sup>1</sup>; s. Bauer s. v. ἐπιστολή. πέμπειν mit Inf.: B1-Debr 351; Weiß: die bequeme Sprache des NT. Empfehlungsbriefe: 2Kor 3<sup>1</sup>; Röm 16<sup>1</sup>; Phlm. Siehe Bauer s. v. συστατικός; Wendland, Literaturformen 415 Anm. 2; C. W. Keyes, The Greek Letter of Introduction, AJPh 56, 1935, 28ff. Zur Theorie dieser Gattung s. Demetrij et Libanii Τύποι . . ., ed. Weichert (1910) p. 3. 16ff. 22, 12ff. Beispiele gibt Deißmann, LvO 137ff. (BGU 37); 163ff. (POxy 32). Lietzmann, Griech. Papyri (KIT 14) Nr. 3 (= POxy 292).

<sup>24</sup> Sprachliches:

1. ὅταν mit Konj. Aor.: Vorzeitigkeit; → 15<sup>27</sup>.

2. δῆρχομαι: Das bei ἔρχομαι geläufige Präsens mit futurischem Sinn, B1-Debr 323<sup>1</sup>. Wenn Weiß zweifelt, ob der Sinn futurisch sei, so hängt das mit seiner Literarkritik zusammen: Er erwägt, ob V. 8 in Mazedonien geschrieben sei.

3. τυχόν: „vielleicht“, „womöglich“; Bauer s. v.; B1-Debr 424.

4. Text: Lietzmann zieht die Lesart καταμένειν vor; παρα- sei Angleichung an παραχειμάζειν. παρα- wird noch durch P 46 gestützt. Ein Bedeutungsunterschied besteht nicht, s. Bauer zu beiden Verben.

5. ποῦ „wohin“: Der Unterschied zwischen „wo?“ und „wohin?“ ist geschwunden; Bauer s. v.; B1-Debr 103.

6. ἀνοίγω intrans. „sich auf tun“; s. Bauer s. v.: so nur Perf. 2; 2Kor 6<sup>11</sup>; Joh 1<sup>51</sup>.

7. πρὸς mit Akk. auf die Frage „wo?“ s. B1-Debr 239<sup>1</sup>; Mt 13<sup>54</sup>.

<sup>25</sup> Weiß findet ὅταν κτλ. überraschend, wenn die Korinther von Mazedonien noch nichts wissen. Die einfachste Erklärung wäre nach Weiß: Sie wissen, daß er in Mazedonien ist; sein dortiger Aufenthalt dauert ihnen zu lange. Die Gegner triumphieren, Paulus beruhigt. — Das ist eine komplizierte Annahme. Die Kürze, mit der der Plan, durch Mazedonien zu reisen, erwähnt wird, hat nichts Befremdliches: Der Verkehr zwischen Ephesus und Korinth geht hin und her, und die Überbringer des Briefes wissen Bescheid und können Auskunft geben. Unnötig ist auch der Zweifel von Weiß, ob V. 6-7 und 8f. aus demselben Brief stammen.

<sup>26</sup> Weiß findet die unbestimmte Aussage V. 7 hinter der bestimmten V. 8 überraschend. — Auch das ist zu fein.

eine frühere Gelegenheit, bei der er sie nur kurz sah, also einen Zwischenbesuch zwischen seinem ersten, langen Aufenthalt und der Abfassung dieses Briefes (bzw. dem bevorstehenden Besuch). Heinrici: Betont ist ὑμᾶς. ἄρτι markiert also nicht einen Gegensatz zu einem früheren Besuch, sondern zu dem Aufenthalt in Mazedonien. — Non liquet (mit Rob-Pl).

ἐὰν ὁ κύριος ἐπιτρέψῃ: Die berühmte *conditio Jacobaea* (Jak 4<sup>15</sup>) ist eine von Haus aus griechische (nicht jüdische) Wendung<sup>27</sup>.

Das Bild von der Öffnung der Tür als Aufgehen einer Chance gebraucht Paulus nochmals 2Kor 2<sup>12</sup><sup>28</sup>. Aber er fällt rasch aus dem Bild: (μεγάλη καὶ) ἐνεργῆς. ἀντικείμενοι: 15<sup>22</sup>!

Über die tatsächliche Ausführung der Pläne gibt der 2Kor Auskunft. Nach 2Kor 1<sup>15</sup> hätte Paulus seinen Plan geändert: direkt nach Korinth zu fahren, von da nach Mazedonien. Aber dieser neue Plan wurde nicht ausgeführt. Paulus ging doch nach Mazedonien (2Kor 2<sup>12</sup>), dann nach Korinth, von da über Mazedonien nach Jerusalem (Act 20), zusammen mit der Abordnung der Gemeinden.

V. 10f.: Die Bedeutung von ἐὰν liegt nahe bei ὅταν<sup>29</sup>. Die Sendung des Timotheus: Bei 4<sup>17</sup> konnte man fragen, ob ἐπεμψα Aorist des Briefstils sei. Hier sieht man nun, daß Timotheus nicht mit dem Brief zusammen in Korinth eintreffen wird; er ist schon unterwegs (vgl. Act 19<sup>22</sup>). Mitarbeiter „am Werk des Herrn“: vgl. 15<sup>58</sup>. Der Ausdruck erklärt sich aus dem Kirchen- und Missionsgedanken. Was hinter der nachdrücklichen Empfehlung steckt, wissen wir nicht<sup>30</sup>. Zu προπέμψατε vgl. V. 6. Ist μετὰ τῶν ἀδελφῶν zu αὐτόν zu ziehen (Lietzmann) oder zu ἐκδέχεσθαι?

V. 12: Apollos: → 1<sup>12</sup> 4<sup>58</sup>. Darf man aus dem Tempus in οὐκ ἦν θέλημα<sup>31</sup> schließen, daß er im Augenblick abwesend ist? Im Blick auf den Anfang des Briefes ist zu bemerken, daß die Sachlichkeit, in der Paulus von Apollos redet, der Aufspaltung der Gemeinde in Gruppen entgegenwirkt.

V. 13f.: Die Paränese kommt unerwartet. Und nachher setzt V. 15 nochmals an, als ob V. 12 und 14 nicht dastünden<sup>32</sup>. Doch genügt dieser Tatbestand nicht zur Begründung literarkritischer Operationen. Es

<sup>27</sup> Plato Alkib I 135 d: Ἐὰν βούλῃ σύ, ὦ Σώκρατες. — Οὐ καλῶς λέγεις, ὦ Ἀλκιβιάδῃ. — Ἄλλὰ πῶς χρῆ λέγειν; — Ὅτι ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ. Minucius Felix, Octavius 18<sup>11</sup> bezeichnet sie als vulgi naturalis sermo.

<sup>28</sup> Anders Act 14<sup>27</sup>: Gott öffnet den Heiden eine Glaubenstür.

<sup>29</sup> N. Turner, Grammar of NT Greek III, 1963, 114. γίνεσθαι mit Adv.: B1-Debr 434<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> Weiß: Die Stellung des Paulus ist nicht mehr unerschüttert. Lietzmann: „Die Autorität des jugendlichen Gehilfen (1Tim 4<sup>12</sup>) ist schwach.“

<sup>31</sup> Schmiedel: und dem Fehlen eines Grußes des Apollos.

<sup>32</sup> Lietzmann: „V. 12-14 machen den Eindruck, als hätte Pls hier den Schluß beginnen wollen. Dann folgen Nachträge.“



handelt sich um die übliche, lockere Gestaltung des Briefschlusses, vgl. 1Thess 5<sup>12ff.</sup>; Phil 4<sup>33</sup>; Kol 4<sup>2ff.</sup>; Eph 6<sup>10ff.</sup> γρηγορεῖν ist ein bekanntes Stichwort der Paränese, besonders im eschatologischen Zusammenhang<sup>34</sup>. στήκατε: vgl. 15<sup>1.58</sup>; Gal 5<sup>1</sup>; Phil 4<sup>1</sup>. Es folgt eine Anspielung auf Ps 30<sup>25</sup> LXX<sup>35</sup>. πάντα κτλ: 14<sup>40</sup>.

15 Ich ermahne euch, Brüder: Ihr wißt, daß das Haus des Stephanas Erstling von Achaia ist und daß Sie sich in den Dienst für die Heiligen gestellt haben<sup>1</sup>.

16 Unterstellt euch<sup>2</sup> auch solchen Leuten und jedem, der mitarbeitet und sich müht.

17 Ich freue mich über die Ankunft des Stephanas und Fortunatus und Achaïus, 18 weil diese ersetzen, woran ihr es fehlen ließt. Denn Sie haben meinen und euren Geist beruhigt. Solche Leute müßt ihr anerkennen<sup>3</sup>.

19 Es grüßen euch die Gemeinden von Asien. Es grüßen euch im Herrn vielmals Aquila und Priska mit der Gemeinde in ihrem Haus. Es grüßen euch 20 alle Brüder. Grüßt einander mit dem heiligen Kuß! Den Gruß mit meiner, des 21 Paulus, Hand. Wenn jemand den Herrn nicht liebt, sei er verflucht! Marana 22 tha! Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch! Meine Liebe ist mit euch allen in Christus Jesus.

V. 15: Stephanas und sein Haus<sup>4</sup>: → 1<sup>16</sup><sup>5</sup>. Daß die zuerst Getauften besonderes Ansehen genießen, sieht man auch Röm 16<sup>5</sup><sup>6</sup>. Die römische Provinz Achaia umfaßt das heutige Mittel- und Südgriechenland, seit 44 n. Chr. senatorische Provinz. Korinth ist seit 27 n. Chr. die Hauptstadt. Zu διακονία bemerkt Lietzmann: „Hier liegen die Wurzeln des Amtes der διάκονοι“; vgl. Röm 16<sup>1</sup>; Phil 1<sup>1</sup>. — Man muß aber betonen, daß es für Paulus eben noch keine „Ämter“ gibt (wie noch keine wirkliche Organisation), sondern Funktionen, Dienstleistungen, vgl. V. 16: Mitarbeit, Mühe. Das ist dasselbe Bild wie in → V. 2 und in Kap. 12: Es sind alles χαρίσματα (12<sup>5</sup>: διακονίαι). Die Freiwilligkeit ist unterstrichen.

<sup>33</sup> In Phil 4 ist freilich nach dem literarkritischen Befund zu fragen.

<sup>34</sup> 1Thess 5<sup>6</sup>; 1Petr 5<sup>8</sup>; Mk 13<sup>35.37</sup>. E. Lövestam, *Spiritual Wakefulness in the NT*, 1963, 58ff.

<sup>35</sup> ἀνδρίζεσθε καὶ κραταιούσθω ἡ καρδία ὑμῶν. Vgl. אָמֵן וְיִשְׁמַח אֱלֹהֵינוּ Ps 27<sup>14</sup>; 1QM XV 7: חֵיל וְאִמְצוּ וְהָיָה לְבַנֵּי חֵיל.

<sup>1</sup> τάσσειν ἑαυτὸν: PlatResp 371c; XenophMem II 1,11.

<sup>2</sup> ἴνα ist vulgärer Ersatz für den Impt., vgl. 7<sup>29</sup>; 2Kor 8<sup>7</sup>; Eph 5<sup>33</sup>; Bl-Debr 387s.

<sup>3</sup> ἐπιγινώσκουσιν: Mt 17<sup>18</sup>; Ruth 2<sup>10.19</sup>.

<sup>4</sup> Zur Prolepse s. Turner 325.

<sup>5</sup> Die Stelle wird gelegentlich im Streit um das Alter der Kindertaufe angeführt. Da „das Haus“ eine Rolle in der Kirche spielt, ist an die Erwachsenen gedacht. Lit. → 1<sup>16</sup>. παρακαλεῖν: → 1<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> 1Clem 42 ist diese Stellung bereits institutionalisiert.

V. 16: καί wird man nicht allzu stark betonen<sup>7</sup>. Das Bild bleibt dasselbe: Es herrscht nicht Organisation, sondern freie Unterordnung<sup>8</sup>. „Mitarbeit“: V. 6 39; Röm 12<sup>8</sup> 16<sup>3</sup>. „Mühe“: 15<sup>10</sup>. Zum Ganzen: 1Thess 5<sup>12f</sup>.

V. 17: Die Schwierigkeit dieser Stelle liegt, wie oben vermerkt, darin, daß die Anwesenheit dieser drei Delegierten in Kap. 1 übergangen ist, hier dagegen die Anwesenheit der Leute der Chloe<sup>9</sup>. Die Anspielung V. 17<sup>b</sup> war nur den Lesern verständlich. V. 18 gibt einen gewissen, wenn auch nicht genügenden Hinweis auf den Sinn: „weil diese euren<sup>10</sup> Mangel ersetzt<sup>11</sup> haben“, also: „Sie haben mir gegeben, woran ihr es fehlen liebet.“<sup>12</sup> Aber: Will Paulus sie wirklich tadeln und nicht einfach sagen: Sie waren mir ein Ersatz für euch<sup>13</sup>?

V. 18: ἀνέπαυσαν<sup>14</sup>: 2Kor 7<sup>13</sup>. πνεῦμα vertritt die Person (Gal 6<sup>18</sup>; Phil 4<sup>23</sup>; Phlm 25).

V. 19: Der Gruß<sup>15</sup> ist fester Bestandteil des Briefschlusses<sup>16</sup>. O. Roller<sup>17</sup> behauptet, damit gehe Paulus eigene Wege. Vor ihm finden sich Grüße in Briefen nur ausnahmsweise. — Aber sie sind keineswegs ungewöhnlich<sup>18</sup>. Man vermißt sogar den Gruß, wenn er fehlt<sup>19</sup>.

<sup>7</sup> Schmiedel, Heinrici, Rob-Pl betonen καί: „auch ihr“, sc. in entsprechender Gegenleistung. Damit dürfte das Wörtchen zu schwer befrachtet sein. Lietzmann wird recht haben: Ordnet euch solchen Leuten auch unter!

<sup>8</sup> Im Sinn von 14<sup>40</sup>: πάντα κατὰ τάξιν! (vgl. V. 18: „Anerkennung“).

<sup>9</sup> Aber warum sollen sie nicht erst jetzt angekommen sein? Und jene abgereist! Der Brief wurde nicht an einem Tag geschrieben, und der Aufenthalt einer Delegation kostet Geld. Fortunatus und Achaicus sind nicht bekannt. Der Zusammenhang zeigt, daß παρουσία hier „Ankunft“ bedeutet (nicht „Aufenthalt“).

<sup>10</sup> Zur Stellung der Possessiva in V. 17<sup>f</sup>: Bl-Debr 284<sup>2</sup>.

<sup>11</sup> ἀναπληροῦν: Bauer s. v.; G. Delling, ThW VI 304f. Gern wird ein jüdisches Trostwort verglichen: „Gott fülle deinen Mangel aus!“ אֱלֹהֵינוּ מְלֵאנוּ Bill III 485f. Aber Paulus spricht nicht von einem Ausgleich durch Gott. Jos Bell IV 198: ἀναπληροῦν τὰ λείποντα.

<sup>12</sup> Delling: „was ihr mir schuldig bliebet“, sc. beim Ausgleich der Spannungen zwischen euch und mir.

<sup>13</sup> Vgl. V. 18: καὶ τὸ ὑμῶν; Weiß, Bauer. Phil 2<sup>30</sup>; Kol 1<sup>24</sup>; 2Kor 8<sup>14</sup> 9<sup>12</sup> 11<sup>9</sup>. Nicht gemeint sein kann materielle Unterstützung, wegen Kap. 9.

<sup>14</sup> Schmiedel: Die Bedeutung „erquickt“ würde nicht zu τὸ ὑμῶν passen, also: „beruhigt“, indem sie den Rückstand auffüllten. Sie haben in Korinth für Paulus gearbeitet und bessere Nachrichten gebracht als die Leute der Chloe. Dem widerspricht die Gesamt-Diskussionslage.

<sup>15</sup> Die Grundbedeutung von ἀσπάζειν ist anscheinend „umarmen“ (embrasser); vom erotischen Verlangen PlatConv 209b; H. Windisch, ThW I 494f.

<sup>16</sup> Sehr kurz ist der Gruß 2Kor 13<sup>12</sup> (weil der Brief nachträglich redigiert wurde?). Besonders ausführlich: Röm 16.

<sup>17</sup> Das Formular der paulinischen Briefe, 1933, 66ff.

<sup>18</sup> Älteste Belege wären, wenn echt, die Briefe Platos. Ps-Plat Ep XIII p. 363d: καὶ τοὺς συσφαιριστὰς ἀσπάζου ὑπὲρ ἐμοῦ. Im übrigen s. die Aufstellung bei Roller 472f. Deißmann, LvO 145ff.

<sup>19</sup> P Grenf I 53, 8ff.: Ἀλλοῦς πολλά σοι ἀπειλ[εῖ], ἐπὶ γὰρ πολλὰκις γράψας καὶ πάντα ροπασάμενος αὐτὴν μόνον οὐκ ἠσπάσσω. Plaut Pseudol 998ff.: Der Gruß fehlt im Brief des

Asia ist die römische Provinz im Westen Kleinasien mit Ephesus als Residenz des Statthalters (aber nicht Hauptstadt)<sup>20</sup>. „Gemeinden“<sup>21</sup>: vgl. V. 9. Ephesus ist Missionszentrum. Aquila<sup>22</sup> und Priska (Act: Priskilla): Röm 16s (in Ephesus?); Act 18: Paulus lernte das Ehepaar in Korinth kennen. Von da siedelte es nach Ephesus über. Act 18 weiß auch von engen Beziehungen zu Apollos. Eine „Hausgemeinde“ kann eine Gemeinde sein, die sich in ihrem Haus versammelt, oder ihr Haushalt als Gemeinde.

V. 20: Alle Brüder: Dadurch ist die Stellung des Paulus nochmals herausgehoben: Er vertritt die Gemeinde; vgl. Gal 1s.

Der heilige Kuß: 1Thess 5<sup>26</sup>; Röm 16<sup>16</sup>; 2Kor 13<sup>12</sup><sup>23</sup>. Diese Aufforderung ist ein Hinweis, daß der Brief in der Gemeindeversammlung verlesen wird. Man kann sogar noch mehr über den Verlauf derselben feststellen<sup>24</sup>. Am Schluß des 2Kor folgen aufeinander Briefverlesung, Kuß, Gnadenwunsch. Man fühlt sich an die Elemente der Liturgie erinnert, wie sie Did 9f. erscheinen<sup>25</sup>; vgl. weiter Justin Apol I 65. Darf man schließen, daß der Brief beim Gemeindemahl verlesen wurde? Wird dieses mit dem φίλημα eröffnet oder abgeschlossen?<sup>26</sup>

V. 21: Es folgt der eigene und eigenhändige Gruß des Paulus: Gal 6<sup>11a</sup>.; Phlm 19; imitiert 2Thess 3<sup>17</sup>; Kol 4<sup>18</sup><sup>27</sup>.

V. 22: εἰ τις κτλ. fällt durch Stil und Inhalt auf. Die feierliche Formulierung ist durch nichts vorbereitet. Offenbar handelt es sich um einen

---

Offiziers Polymachaeroplages an den Kuppler Ballio — typisch für den ungebildeten Soldaten. F. Ziemann, *De epist Graec formulis sollemnibus*, Diss. Halle 1910, 325ff. Lietzmann, KIT 14 Nr 7–11. 13–15. πολλά (adverbialer Akk.): POxy 1067, 22ff.: κάγω Ἀλέξανδρος ὁ π[α]τήρ ὑμῶν ἀσπάζομαι πολλά. BGU 822: ἀσπάζεταιται . . . ἀσπάζου . . . ἀσπάζεταιται . . . καὶ πάντες ἀσπάζονται σε οἱ φιλοῦντες.

<sup>20</sup> Bauer s. v.; Brandis, PW II 1538ff.; J. Keil, Ephesos, 1957; F. Miltner, Ephesos, 1958.

<sup>21</sup> Die Gemeinden im Lykostal, Kol 4<sup>13</sup>

<sup>22</sup> Belege für den Namen: MAMA VII, 1956, Nr. 22. 324. 547.

<sup>23</sup> A. Wünsche, *Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch*, 1911; K.-M. Hofmann, *Philema Hagion*, 1938; C. Spicq, *Agapè II* 338ff. In den Papyris stehen Versicherungen der Liebe (s. Moulton-Milligan s. v. φιλεῖν), aber nicht das Wort φίλημα. Begrüßung mit Kuß: Ps-Lucian Asin 17: φιλήμασιν ἠσπάζοντο ἀλλήλους. K. Thraede, JAC 11/12, 1968/69, 124ff.: Der Kuß hat keine liturgische Bedeutung, sondern ist Begrüßung nach allgemeiner Sitte.

<sup>24</sup> H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 229f.

<sup>25</sup> Zur Analyse von Did 9f. s. Bornkamm, Aufs. I 124: (mit Lietzmann) In Did 10s liegt ein liturgischer Dialog vor; aber (gegen Lietzmann) es ist nichts umgestellt; es folgen sich der Abschluß der Mahlzeit und die Einleitung der Eucharistie, die selbst nicht mehr beschrieben wird.

<sup>26</sup> L. Brun, *Segen und Fluch im Urchristentum*, 1932, 68 warnt vor schnellen Schlüssen auf die Stellung im Gottesdienst. Die Situation beim Eintreffen eines Briefes sei ungewöhnlich.

<sup>27</sup> Das Wort ἀσπασμός ist in den Pap sehr selten, s. Moulton-Milligan s. v.

Für einen eigenhändigen Gruß (Wechsel der Handschrift) bietet ein Beispiel BGU 37; Text und Photographie: Deißmann, LvO 137f.

sakralen Rechtssatz, und zwar ein Element der Liturgie<sup>33</sup>. Singulär bei Paulus ist das Wort φιλεῖν<sup>33</sup>, noch dazu mit κύριος als Objekt. οὐ φιλεῖν ist das kultisch-rechtliche, negative Verhältnis zum Herrn. Wer sich so verhält, steht unter dem Zorn des Herrn<sup>30</sup>. Dieser wird durch die Fluchformel zugesprochen: ἀνάθεμα<sup>31</sup>. Damit wird der Frevler Gott als dem Richter ausgeliefert<sup>32</sup>. Markiert die Formel im Gottesdienst die Scheidung der Getauften und Ungetauften vor der Eucharistie?

Auch der aramäische Ruf maranatha ist ein Element der Liturgie. Er kann aufgelöst werden als „Unser Herr, komm!“ oder „Unser Herr ist gekommen“<sup>33</sup>. Doch ist zu beachten, daß die rein formale Auflösung in marana tha oder maran atha noch nicht über den Sinn entscheidet<sup>34</sup>. Denn: 1. „Unser Herr“ heißt sowohl maran als auch marana. 2. Der Imperativ „Komm!“ heißt sowohl מרן als auch מר. Eine negative Feststellung: Wenn man מרן als Perfekt (nicht Imperativ) faßt, ist eine futurische Deutung nicht möglich, s. Kuhn: Im Aramäischen gibt es keine Belege für das perfectum propheticum<sup>34a</sup>. Möglich ist dann nur die Deutung: „Unser Herr ist gekommen (und ist da).“ Die Funktion des Rufes im Gottesdienst<sup>35</sup> ergibt sich aus Did 10<sup>6</sup> nur vermutungsweise:

<sup>33</sup> Zum Konditionalstil vgl. Did 10<sup>6</sup>.

<sup>30</sup> Auf Menschen bezogen Tit 3<sup>15</sup>. C. Spicq, NovTest 1, 1956, 200ff.: V. 22 ist ein Zitat (aus dem Aramäischen). Paulus denkt an Leute, die in der Inspiration ἀνάθεμα Ἰησοῦς rufen, weil sie sich bedrückt fühlen wie die Sibylle, wie Cassandra; → 121-3.

<sup>30</sup> Bornkamm 124f.

<sup>31</sup> ἤτω: Jak 5<sup>12</sup>. Bl-Debr 98. ἀνάθεμα: → 123.

<sup>32</sup> Und ist der Fluch bedingt? Nämlich eine Warnung vor der Teilnahme Unheiliger am Mahl, weil sie am Herrn schuldig würden? Anders Bornkamm 125: Die Grenze verläuft nicht zwischen Getauften und Ungetauften. Auch Ungetaufte können zugelassen werden. Die ausdrückliche Anordnung Did 9<sup>6</sup>, daß nur Getaufte teilnehmen dürfen, zeigt, daß dies nicht selbstverständlich ist. — Diese Erklärung der Anordnung ist nicht naheliegend.

<sup>33</sup> Die Schreibung des Wortes in den Handschriften (N. Schmidt, JBL 13, 1894, 50ff.) ergibt natürlich nichts (s. zu 123): W. F. Albright und C. S. Mann, NTS 16, 1969/70, 271ff. schlagen die Konjekturen εἰ τις φιλεῖ τὸν κύριον ἤτω Ἄνα ἀθέ μαρὰν ἀθά vor, die mein Vorstellungsvermögen übersteigt.

<sup>34</sup> K. G. Kuhn, ThW IV 470ff. H. P. Rüger, ZNW 59, 1968, 120f.: „Von der Grammatik her kommt jedoch nur die Trennung von μαρὰναθά — מרןמא in μαρὰν ἀθά — מרן מר in Betracht. Denn im Unterschied zum Aramäischen des babylonischen Talmuds und zum Syrischen behält in den Dialekten des Targums Pseudo-Jonathan, des Fragmenten-Targums und des palästinischen Pentateuchtargums sowie im samaritanischen Aramäisch und im Christlich-palästinischen nicht nur die 3. masculini singularis des Perfekts P<sup>e</sup>al, sondern auch die 2. masculini singularis des Imperativs P<sup>e</sup>al von מרן „kommen“ ihr מ bei, so daß für „unser Herr“ nur מרן übrigbleibt. Und in der Tat heißt das Suffix der 1. communis pluralis am konsonantisch auslautenden Nomen im Idiom des palästinischen Pentateuchtargums, im samaritanischen Aramäisch und im Christlich-palästinischen stets מר, in den Dialekten des Targums Pseudo-Jonathan und des Fragmenten-Targums teils מר, teils מרן.“

<sup>34a</sup> Anders M. Black, NTS 18, 1971/72, 10 Anm. 4.

<sup>35</sup> C. F. D. Moule warnt zur Vorsicht bei Behauptungen über den Sitz des maranatha im Gottesdienst, NTS 6, 1960, 307ff.

Dient er der Warnung der Nicht-Heiligen: Der Herr ist da<sup>36</sup>? Wahrscheinlicher ist doch, daß er ein Anruf an den Herrn ist: Komm!<sup>37</sup>, wobei offenbleibt, ob der Herr zum Mahl eingeladen wird oder ob seine Parusie erbeten wird — oder ob eine ursprünglich eschatologische Bitte später zur eucharistischen wurde.

V. 23f.: Der Schluß-Segen wird doppelt ausgedrückt: mit χάρις und ἀγάπη. Das letztere ist ungewöhnlich<sup>38</sup>. Wie beim Eingangsgruß ist zu beachten, daß ein solcher „Segen“ nicht eine erbauliche Floskel ist, sondern eine wirksame Mitteilung der Gnade und der Liebe.

<sup>36</sup> E. Peterson, *Εἰς θεός*, 1926, 130f.: Das Maranatha ist selbst Anathema; „Amen“ ist exorzistische Verstärkung. — Kritik an dieser Deutung: Kuhn 474f.; Bornkamm 125.

<sup>37</sup> Apk 22<sup>20</sup>: ἔρχου ist offenbar Übersetzung von maranatha. Auch 1Kor 11<sup>26</sup> dürfte eine Anspielung auf die Formel sein: ἕχρι οὗ ἔλθῃ — ein Beleg, daß sie von Paulus wie vom Apokalyptiker eschatologisch verstanden wurde; das ist sicher der ursprüngliche Sinn. Zwischen der Bedeutung von „Herr“ in diesem Ruf und in den anderen Akklamationen will unterscheiden S. Schulz, ZNW 53, 1962, 125ff. Ausführlich: P.-É. Langevin, *Jésus Seigneur et l'eschatologie*, 1967; zu V. 23 s. S. 168ff.: Auch er deutet auf die Parusie, betont aber, daß die Herrschaft Jesu schon auf der vorpaulinischen Stufe nicht lediglich künftig sei. Schon jetzt muß man ihn „lieben“, wenn man an seinem Mahl teilnehmen will. Ein schönes Beispiel einer der hier vorauszusetzenden ähnlichen Zeremonie findet sich bei Lukian Alex 38:

a) πρόρρησις (vgl. die Eleusinien): εἰς τις ἄθεος ἢ Χριστιανός ἢ Ἐπικούρειος ἦκει κατάσκοπος τῶν ὀργῶν, φευγέτω· οἱ δὲ πιστεύοντες τῷ θεῷ τελεσθῶσαν τύχη τῆ ἀγαθῆ.

b) ἐξέλασις:  
 1. Alexander : ἔξω Χριστιανούς.  
 2. Die Menge : ἔξω Ἐπικουρείους.

Siehe H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das NT*, 1961, 7. Vgl. noch Orph Fr. 245: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι πάντες ὁμῶς (v. l. βεβήλοις πᾶσιν).

<sup>38</sup> Spicq, *Agape* II 121f.

## **Sachregister zu religionsgeschichtlichen Motiven**

- Antiker Hintergrund, allgemein (vgl. Recht, Stoa)** 28. 147f. 153. 161. 166. 179. 182f. 193. 205. 215ff. 225. 238. 241f. 250f. 257. 258f. 285. 288
- Apokalyptik** 61f. 85f. 88f. 104. 114. 134f. 206. 329ff.
- Dämonen** 85ff. 177. 212f. 231
- Gnosis** 32ff. 79f. 82. 84. 87f. 90f. 93f. 100f. 114. 129. 138. 175f. 229. 278. 349ff.
- Inspiration** 285. 289. 295. 297
- Judentum (vgl. Apokalyptik, Philo, Recht, Weisheit)** 61. 100. 122f. 136. 149. 176f. 179. 191. 193. 201ff. 213. 216. 232. 238. 240f. 250f. 273. 326ff. 349ff.
- Korinthische Position** 31ff. 51ff. 59. 76f. 79f. 113f. 138. 146f. 152. 171. 176ff. 207. 233. 236f. 248f. 251. 259. 284. 230f. 337f. 343. 352f.
- Mysterien** 77–95. 251
- Philo** 82ff. 90f. 93. 180. 204f. 227ff. 264. 285. 351f.
- Präexistenz (Christi)** 180. 204f.
- Recht (griechisches, römisches, jüdisches)** 123f. 133. 146. 152f. 161f. 167f. 216. 225
- Revelationsschema** 80f. 86
- Sakralrecht** 104f. 124f.
- Schultradition** 23f. 79ff. 202ff. 222ff. 264ff.
- Spiritualisierung von Kultbegriffen** 103f. 143
- Stoa, Kynismus usw. (vgl. Antiker Hintergrund, Philo)** 25f. 90f. 107. 114ff. 138f. 161f. 165f. 179f. 187. 199f. 257. 261
- Synkretismus (vgl. Antiker Hintergrund)** 33
- Weisheit (vgl. Schultradition)** 23f. 64ff. 79ff. 85ff. 88ff. 204f. 222ff. 266ff.



**Johannes Weiß**

## **Der erste Korintherbrief**

Zweiter Neudruck der völlig neubearbeiteten Auflage 1910 (11. Auflage).  
XLVIII, 388 Seiten, Leinen

„Dieser Kommentar bleibt vor allem in religionsgeschichtlicher Hinsicht und eingehender Nachzeichnung der paulinischen Gedankenführung eine Spitzenleistung.“  
*Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*

„Eine Sternstunde der neutestamentlichen Wissenschaft, als diese die Enge des auf den neutestamentlichen Kanon beschränkten, auf Quellenkritik und Lehrbegriffsmethode fixierten Aspektes der Forschung zu überwinden anhub und die Schriften des Neuen Testaments auf dem breiten Hintergrund der jüdischen und besonders auch der hellenistischen Kultur- und Religionsgeschichte zu interpretieren und so als Zeugnisse lebendiger Religion zu verstehen gelernt hatte.“

*Evangelische Kommentare*

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

### **123 Gerd Lüdemann**

#### **Paulus, der Heidenapostel**

Band 1: Studien zur Chronologie. 301 Seiten, Leinen

Der Autor unternimmt den Versuch, denselben methodischen Grundsatz auf die Chronologie des Paulus anzuwenden, der bei der Rekonstruktion der Theologie des Apostels längst anerkannt ist: nämlich ausschließlich die Primärquellen zugrunde zu legen. Die Arbeit befindet sich vorwiegend in einem Dialog mit demjenigen Zweig neutestamentlicher Wissenschaft, der diesem Grundsatz zuneigt, und läßt weitgehend die Ansätze unberücksichtigt, die den Verfasser des lukanischen Doppelwerkes für einen Paulusbegleiter halten.

Band 2: In Vorbereitung

### **125 Hans Weder · Das Kreuz Jesu bei Paulus**

Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken.  
Etwa 268 Seiten, Leinen und kartonierte Studienausgabe

**Walter Klaiber**

#### **Rechtfertigung und Gemeinde**

Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis  
Etwa 268 Seiten, Leinen

---

**Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich**



# Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament

Herausgegeben von Ferdinand Hahn

---

Dieser über die ganze Welt in vielen Auflagen verbreitete Kommentar stellt eine unerlässliche wissenschaftliche Hilfe bei der Arbeit am Neuen Testament dar. Hier hat der jeweilige Stand der neutestamentlichen For-

schung seinen prägnanten Niederschlag gefunden. Neue Bearbeitungen vervollständigen und erneuern das Werk, und Übersetzungen in andere Sprachen bestätigen sein internationales Ansehen.

I,2 Ernst Lohmeyer

**Das Evangelium des Matthäus**  
(Sonderband)

\*I,1 Jürgen Roloff

**Das Evangelium des Matthäus**

1,2 Ernst Lohmeyer

**Das Evangelium des Markus**

\*1,2 Ferdinand Hahn

**Das Evangelium des Markus**

Joachim Jeremias

**Die Sprache des Lukasevangeliums**

(Sonderband)

II Rudolf Bultmann

**Das Evangelium des Johannes**

\*Hartwig Thyen, Ergänzungsheft

III Ernst Haenchen

**Die Apostelgeschichte**

\*III Jacob Jervell

**Die Apostelgeschichte**

IV Otto Michel

**Der Brief an die Römer**

V Hans Conzelmann

**Der erste Brief an die Korinther**

Johannes Weiß

**Der erste Korintherbrief**

Rudolf Bultmann

**Der zweite Brief an die Korinther**

(Sonderband)

VII Heinrich Schlier

**Der Brief an die Galater**

\*Peter Stuhlmacher

**Der Brief an die Galater**

\*VIII Nils Alstrup Dahl

**Der Epheserbrief**

IX,1 Ernst Lohmeyer

**Der Brief an die Philipper**

\*IX,1 Nikolaus Walther

**Der Brief an die Philipper**

IX,2 Eduard Lohse

**Die Briefe an die Kolosser und an Philemon**

Ernst von Dobschütz

**Die Thessalonicherbriefe**

\*X Otto Merk

**Die Thessalonicherbriefe**

\*XI Georg Kretschmar

**Die Pastoralbriefe**

XII,1 Leonhard Goppelt

**Der erste Petrusbrief**

XIII Otto Michel

**Der Brief an die Hebräer**

XIV Rudolf Bultmann

**Die drei Johannesbriefe**

XV Martin Dibelius

**Der Brief des Jakobus**

Wilhelm Bousset

**Die Offenbarung Johannis**

\*In Vorbereitung bzw. geplant

---

**Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich**